This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 191 761

Der Pantheismus

nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprung und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag

zur

Geſchichte und Kritik dieſer Lehre

in

alter und neuer Philoſophie

von

Gottlob Benjamin Jäſche,

Kaiſerlich Ruſſiſchem Staatsrath und Profeſſor der Philoſophie in Dorpat.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Erſter Band.

Berlin, 1826.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

BD558
.S3
v.1-2

31960

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
CALIFORNIA.

Vorrede.

Vor einigen Jahren hatte ich bereits eine Abhandlung über den Pantheismus verfaßt, welche in die Dörptischen Beiträge für Freunde der Philosophie, der Litteratur und Kunst von dem Herausgeber derselben, meinem Freunde und Collegen Morgenstern, war eingerückt worden, und daselbst den Titel führt: Ansichten des Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen; — eine Parallele zwischen dem Alten und dem Neuen in der antidualistischen Philosophie des Ἓν καὶ πᾶν.

Was mich dazu bewogen, denselben Gegenstand nun noch ausführlicher, als es in dem kurzen, für eine Zeitschrift bestimmten Aufsatze geschehen konnte, in einer besondern Schrift abzuhandeln, darüber habe ich mich gleich Anfangs in dem Buche selbst erklärt, dessen erster Abschnitt einige, vorzüglich beachtungswerthe Gesichtspuncte aufstellt für die Betrachtungen, welche zu Würdigung des Werths einer genauern und allseitigern Bekanntschaft mit den verschiedenen, auf die Lösung derselben Aufgabe gerichteten Speculationen, dienen sollten. — Uebrigens kann und soll die hier versuchte Dar-

ſtellung des Pantheismus nach den in der Aufſchrift des Werkes angegebenen Hauptmomenten, mehr nicht als ein bloßer Beitrag zur Geſchichte und Kritik einer Lehre ſeyn, die von der Speculation auf ſo mannigfaltige, bald mehr bald weniger wiſſenſchaftliche, Weiſe iſt behandelt und ausgebildet worden. Wie möchte ſich auch ein an Variationen ſo reichhaltiges Thema, wie das von einer Wiſſenſchaft und Theorie der Einheit und Allheit der Dinge, und der Göttlichkeit dieſes All, durch eine einzelne hiſtoriſche Darſtellung erſchöpfen laſſen! Ueberdies mag auch der bloße Beitrag kein anderes und kein größeres Verdienſt ſich zueignen wollen, als nur dieſes: durch eine ſyſtematiſche und umfaſſende, obſchon freilich nicht das Ganze in allen ſeinen einzelnen Parthien erſchöpfende Zuſammenſtellung des ſchon Bekannten in Anſehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns ſich ausgeſprochen, einen klaren und umfaſſenden Ueberblick der verſchiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wiſſenſchaftlich ausgebildeten pantheiſtiſchen Weltanſichten zu gewähren. Zu dieſem Zwecke mußte der geſchichtlichen Darſtellung der verſchiedenen Geſtalten, welche die Lehre von dem All-Einen in alter und neuer, wie in neueſter Philoſophie angenommen, die wiſſenſchaftliche Beſtimmung der Begriffe ſowohl vom Pantheismus überhaupt, als von den verſchiedenen, aus dem pantheiſtiſchen Grundgedanken ſich entwickelnden

Grundformen deſſelben vorausgeſchickt werden. Hier kam es nun vor Allem darauf an, den Punct beſtimmt anzugeben, worin die beiden Hauptſyſteme der Immanenz (im ſtrengſten Sinne des Worts) und der Emanation, die gewöhnlich unter dem allgemeinen Namen des Pantheismus zuſammengefaßt werden, zuſammentreffen, und wo ſie dagegen auseinander gehen. Durch die Unterſcheidung einer weitern, auch die verſchiedenen Syſteme der Emanation in ſich befaſſenden, und einer engern, dieſe Syſteme von ſich ausſchließenden Bedeutung in den Begriffsbeſtimmungen vom Pantheismus, möchte wohl der Verwirrung, welche aus einer, die Verſchiedenheit beider Syſteme nicht genug beachtenden Vermiſchung derſelben allerdings ſo leicht entſtehen kann, hinlänglich vorgebeugt ſeyn. — Bei Beſchreibung der verſchiedenen Hauptformen, welche ſich aus dem, den Syſtemen der Immanenz und der Emanation gemeinſchaftlichen, von zwei Seiten aufzufaſſenden Grundgedanken: Eines in Allem und Alles in Einem — entwickeln laſſen, habe ich dieſes Mal auch noch beſtimmte Rückſicht genommen auf einen ganz eigenen Geſichtspunct, aus welchem der verewigte Kraus in ſeiner gehaltvollen Abhandlung über den Pantheismus (in den nachgelaſſenen philoſ. Schriften) eine gewiſſe weſentliche Verſchiedenheit in den Formen deſſelben aufgefaßt und beſtimmt hatte. Der von dem originellen metaphyſiſchen Denker feſtgeſetzte Unterſchied zwiſchen einem bloß logi-

ſchen und einem dynamiſchen Pantheismus iſt von beſonderer Bedeutung und Anwendbarkeit für die genauere Beſtimmung des eigenthümlichen Charakters des Eleatiſchen Pantheismus im Gegenſatze, namentlich mit dem Spinozismus und andern Syſtemen dieſer Art.

Der dritte Abſchnitt, mit welchem die geſchichtliche Darſtellung des Urſprungs und Fortgangs des Pantheismus in der alten griechiſchen Philoſophie beginnt, zerfällt in zwei beſondere Abtheilungen, wodurch die eigentliche Metaphyſik von der bloßen Phyſik in dieſen pantheiſtiſchen Speculationen ſollte geſchieden werden. Der Zeitfolge gemäß hätten freilich die Syſteme des phyſiſchen Pantheismus der alten Joniſchen und auch der Pythagoriſchen Schule dem metaphyſiſchen der Eleaten, welche, unbefriediget von den empiriſch- oder mathematiſch-phyſiſchen Philoſophemen ihrer Vorgänger und Zeitgenoſſen aus der Joniſchen und Italiſchen Schule, von ganz andern, nämlich von rein-metaphyſiſchen Grundbegriffen und Principien ausgingen, müſſen vorausgeſchickt werden. Aber hier kam es, dünkt mich, nicht ſowohl darauf an, die Zeitfolge genau zu beobachten, als vielmehr nur die eine Hauptform von der andern gehörig zu trennen. Und nehmen wir den Begriff des Pantheismus in ſeiner engern und ſtrengern Bedeutung, im Gegenſatze mit allen Emanations- und Evolutions-Theorien: ſo fällt doch allerdings der Urſprung aller eigentlichen pantheiſtiſchen Speculation erſt in das Zeitalter

der Eleatiſchen Schule; und Buhle hatte daher in dieſem Betracht Recht, den Stifter dieſer Schule, Xenophanes, als den erſten Urheber des Pantheismus zu nennen. Sollte überdies der Zuſammenhang in der Geſchichte der progreſſiven Ausbildung der verſchiedenen phyſiſchen Evolutionstheorien der alten griechiſchen Naturphiloſophen nicht unterbrochen werden: ſo mußte bei Darſtellung derſelben doch zuletzt die Reihe auch an diejenigen Syſteme kommen, die erſt lange nach dem Zeitalter der Eleaten, ja ſogar, wie der Stoiſche Pantheismus, erſt nach dem Zeitalter des Platon und Ariſtoteles entſtanden ſind. — Wie viel übrigens die hier verſuchte Darſtellung des Pantheismus der alten griechiſchen Philoſophie einigen unſrer neueſten, mit ausgezeichnetem, philologiſch- und philoſophiſch-kritiſchem Geiſte angeſtellten Unterſuchungen über die Syſteme der älteſten griechiſchen Philoſophen-Schulen, namentlich der Eleatiſchen, der Joniſchen und der Pythagoriſchen, verdanke, wird dem, mit dieſen Unterſuchungen ſchon bekannten Leſer, nicht unbemerkt bleiben können. Man wird hier vornehmlich die Anſichten wieder finden, die erſt neuerlich Herr Dr. Schleiermacher von den naturphiloſophiſchen Syſtemen, namentlich des Herakleitos und des Diogenes von Apollonia, Herr Prof. Ritter von denen der Joniſchen Philoſophen überhaupt, und, in Beziehung auf den Pythagorismus, Herr Prof. Böckh (in ſeiner Schrift: über Philolaos u. ſ. w.) aufgeſtellt haben.

Da ſich der vorliegende Band mit der Darſtellung der vornehmſten pantheiſtiſchen Syſteme der alten griechiſchen Speculation bereits ſchließt: ſo bleibt nun die Geſchichte der weitern Schickſale der Lehre des ἓν καὶ πᾶν dem bald nachfolgenden zweiten Bande aufbehalten. Erſt wollte ich dieſen erſten Theil des Ganzen, als Probe meiner Behandlung des Gegenſtandes, der öffentlichen Prüfung vorlegen, in der Erwartung: ein und das andre, von ſachkundigen und billigen Richtern über den Werth dieſes Verſuchs ausgeſprochene Urtheil zu vernehmen, welches ich ſodann für das Nachfolgende, noch vor Herausgabe deſſelben, werde benutzen können.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Betrachtungen über den Pantheismus, zur Würdigung des Werths einer genauern und allſeitigen Kenntniß aller pantheiſtiſchen Speculation überhaupt, mit beſonderer Rückſicht und einem prüfenden Blicke auf die verſchiedenen, jetzt zumal darüber herrſchenden Anſichten und Urtheile.

Wenn wir, nach einer Behauptung des verewigten Tennemann (in deſſen Geſchichte der Philoſophie Bd. I. S. 161) „Pantheismus in allen griechiſchen Syſtemen finden, einige ausgenommen, und mit dem Unterſchiede nur, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite geſetzt und untergeordnet iſt“: ſo müßte es unſtreitig um deswillen ſchon der Mühe nicht unwerth ſeyn, ein Syſtem nach den mancherley antiken Formen näher kennen zu lernen, unter welchen es bereits in der alten griechiſchen Philoſophie zum Vorſchein kommt. — Es iſt merkwürdig, und verdient wohl unſre Aufmerkſamkeit, daß ſogleich die allererſten Beſtrebungen des philoſophirenden Verſtandes zu einer Weltanſicht führten, welche auf pantheiſtiſche Grundbegriffe gebaut war, und aus ſolchen Begriffen ſich entwickelt und ausgebildet hatte. Pantheismus in ſeiner roheſten Geſtalt, auf der tiefſten Stufe der philoſophiſchen Speculation über Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt, ſind die Syſteme der älteſten Naturphiloſophien, welche in der Materie das Göttliche erkannten, indem ſie ſich Gott unter dem Begriff einer Weltſeele dachten;

d. h. als ein der Materie inwohnendes Lebensprincip, oder als die allbelebende und beseelende Kraft der Natur, die auf den höhern Stufen der Ausbildung dieser Vorstellungsart zugleich zur ursprünglichen Denkkraft, und als solche, zum Princip alles Denkens und Erkennens in der Natur, erhoben wurde. — In allen diesen Systemen eines physischen oder materiellen Pantheismus, den man mit den passenden Namen des Hylozoismus bezeichnet, wurde entweder, wie Tennemann den Unterschied bestimmt, Gott der Materie, als dem Urgotte, aus dessen Schooße die göttliche Weltseele selbst allererst hervorgegangen, oder es wird umgekehrt die Materie Gott, als der ursprünglichen Lebens- und Denkkraft, und dem ἡγεμονικὸν im All, an die Seite gesetzt und untergeordnet.

Findet sich nun hiernach schon in den ältesten Systemen der griechischen naturphilosophischen Speculation Pantheismus, der auf der niedrigsten Stufe seiner Ausbildung als grober physischer, und auf einer höhern, als geläuterter und vergeistigter Hylozoismus sich zeigt: so werden wir auch einer Geschichte dieser Lehre die engen Grenzen wohl nicht setzen können, in welchen sie von so manchen ältern und neuern Geschichtsforschern, und unter andern neuerdings erst von dem gelehrten, auch für die Geschichte der Philosophie nicht ohne Verdienst gebliebenen Verfasser der Abhandlung: de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Colophonio, primo eius auctore, usque ad Spinosam, a I. G. Buhle — ist eingeschlossen worden. Zwar macht dasjenige pantheistische System, welches erst in der Schule der ältern Eleaten entstand, von Xenophanes, dem Stifter der Schule, zuerst gelehrt, von Parmenides und Melisses, den Schülern, theils tiefer begründet, theils noch reiner und mit größerer logischer Klarheit und Schärfe entwickelt und auch mit festerer Zuversicht als unumstößliche Wahrheit aufgestellt, von dem Eleatischen Zeno endlich, dem ersten Dialektiker, gegen die empirische Weltansicht vertheidiget worden — dieses System macht frei-

lich in der gesammten Geschichte der Lehre von dem Einen und All die erste wichtigste Epoche, indem hier zuerst der Pantheismus in seiner metaphysischen Gestalt auftritt, consequent und ohne alle Beimischung von Materie. Fassen wir nun aber den allgemeinen Grundbegriff aller pantheistischen Lehre aus einem umfassenderen Gesichtspunkte auf: so werden wir nicht bloß den reinen und consequenten metaphysischen, sondern auch jeden physischen materiellen Pantheismus mit diesem Namen bezeichnen und ihm einen Platz in der zahlreichen Reihe der verschiedenen pantheistischen Systeme einräumen dürfen. — Und wie demnach, dem erweiterten pantheistischen Grundbegriffe angemessen, die Geschichte der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in alter Philosophie nicht erst mit dem Eleaten Xenophanes ihren Anfang nehmen kann: so läßt sie sich eben so wenig in neuer Philosophie mit Spinoza schon wieder beschließen. Denn seitdem der oben erwähnte philosophische Schriftsteller die angeführte Abhandlung niedergeschrieben, hat die Philosophie unsrer Tage in gewissen idealistischen Schulen mehr denn ein Mal schon das Phänomen der Wiederkehr des Spinozismus erlebt. Es hat nämlich die Speculation dieser Schulen eine Tendenz genommen, welche aufs Neue wieder zu mancherlei pantheistischen Weltansichten zurückgeführt, — Ansichten, welche diese Speculation unter dem Einflusse und der Leitung der Grundbegriffe und Grundsätze des Idealismus unsrer neuern Philosophie und mit Hülfe gewisser demonstrativer, oder constructiver, oder evolvirender Methoden zu begründen und auszubilden versucht hat. Wie lehrreich und interessant muß es für den philosophischen, mit seinem Forscherblicke in den höhern Regionen der Speculation um sich her schauenden Denker seyn, ein so merkwürdiges Erzeugniß der Speculation auch in seiner modernsten idealistischen Gestalt näher kennen zu lernen, und dergestalt eine vielseitigere Parallele zwischen dem Alten und dem Neuen und Neuesten in derselben antidualistischen Philosophie des Ἓν καὶ πᾶν ziehen zu können!

Hiezu kommt noch: daß der Gesichtskreis für unsre Kenntniß pantheistischer Weltansichten nicht wenig erweitert und aufgeklärt worden, seitdem der gelehrte, auf die Kunde des alten Orients gerichtete Forschergeist uns den Zugang zu den Quellen der uralten Indischen Weisheit auf dem Wege der Bekanntschaft mit der Samskrit-Litteratur eröffnet hat. Wollen und können wir auch nicht mit dem geistreichen Verfasser des Buchs: die Welt als Wille und als Vorstellung, die allzu hohe Meinung theilen, daß dieser eröffnete Zugang der größte Vorzug sey, den dieses noch junge Jahrhundert vor den frühern aufzuweisen habe, und darum auch nicht die auf diese Meinung gegründete Vermuthung, daß der Einfluß der Samskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen werde, als im 14ten Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: so müssen wir doch der, mit dieser Litteratur gemachten nähern Bekanntschaft unter andern auch das große Verdienst einräumen, daß sie uns überraschende Aufschlüsse über den Ursprung und Fortgang, die weitere Verbreitung und mannigfaltige Ausbildung der ältesten religiösen Denkarten und Weltansichten des Orients gewährt, so wie über den Einfluß derselben auf diejenige spätere griechische Philosophie, die aus der Vermischung und Verschmelzung morgenländischer mit abendländischen Ideen entstanden, nicht wenig Licht verbreitet hat.

Sey es auch, daß an der uralten Weisheit der Indier, wie an der Weisheit aller übrigen orientalischen Völker, die Phantasie weit mehr Antheil hatte, als der nüchterne und besonnene, methodisch nach deutlichen und bestimmten Begriffen denkende Verstand, und daß darum auch die Erzeugnisse ihrer philosophischen Speculation, unter der Firma und dem Charakter göttlicher Offenbarung als Wahrheit beglaubiget und geltend gemacht, nie sich zur Wissenschaftlichkeit erhoben: das ist und bleibt doch immer merkwürdig, daß sich gerade hier diejenige Vorstellungsart und Weltansicht findet, die in gewissen griechischen Philosophemen zu verschiedenen wissenschaft-

lichen Systemen des Pantheismus ist ausgebildet worden. Und dürfen wir Indien für die Wiege der Cultur der Menschheit halten: so können wir auch wohl den Pantheismus des alten indischen Orients für den Stammvater ansehen, von welchem die vielen und mannigfaltigen pantheistischen Weltansichten entsprungen sind, die so weit sich im Orient unter verschiedene Völker in mancherlei Gestalten verbreitet, und bis auf unsere Zeiten daselbst fortgepflanzt und erhalten haben. Diesen uralten orientalischen Pantheismus finden wir in Indien selbst bei den drei philosophischen und religösen Hauptsecten der Bkaminen oder Brahmanen, der Buddhisten und der Dschaina.

Wenden wir unsern Blick von hier, wo die Wurzeln des in seinen Verzweigungen so weit sich ausbreitenden Stammes pantheistischer Grundlehren liegen, nach den benachbarten Ländern, nach Persien, nach Sina und Japan: überall begegnen uns auch da wieder, wiewohl unter verschiedenen Gestalten, dieselben pantheistischen Grundansichten. In Sina finden wir sie theils in dem ältesten Religions-Philosophem, der Jukia, auf den Yking, gegründet, theils in der Schule Laotse, deren Lehre aus dem Buche des Laokiun: Laoteking, geschöpft ist, theils endlich und vornehmlich in der Fohi-Lehre. In Japan ist sowohl die eingeborne Sinto-Lehre, als auch die Sinesische Siuto-Lehre, vornehmlich aber die aus dem Buddheismus entstandene Budso-Religion pantheistisch. Und so hat endlich auch in Persien neben der alten daselbst einheimischen dualistischen Lehre von den beiden Principien, die alte indische AllEinslehre, eine Stätte gefunden, indem sie daselbst von gewissen alten Persischen Secten, insonderheit aber von der Persisch-Muhamedanischen Secte der Sufis oder Sofis ist aufgenommen worden, bei welcher sie sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat.*)

*) Siehe des, vornehmlich von Seiten seiner orientalischen Sprach- und Litteraturkunde rühmlich bekannten Prof.

Dieſe im Orient ſo weit verbreitete pantheiſtiſche Grundlehre treffen wir freilich auch hier ſchon auf vielfältige Weiſe geſtaltet an; bald nämlich unter der Geſtalt eines Syſtems der Emanation, bald eines ſtrengen, eigentlichen, von der Emanationslehre ſich unterſcheidenden Pantheismus, bald endlich wieder als eine Vermiſchung und Verſchmelzung beider Vorſtellungsarten, die um ſo leichter und natürlicher entſtehen mußte, je weniger hier das pantheiſtiſche Princip einen beſtimmten wiſſenſchaftlichen Charakter angenommen, ſondern in Entwickelung und Ausbildung der verſchiedenen darauf gegründeten Weltanſichten, der dichtenden Phantaſie einen weiten Spielraum gelaſſen, oder ſich wohl gar aller weitern Ausbildung durch Verſtand und Phantaſie entzogen hatte, und im dunkeln Hintergrunde eines bloßen, für's Denken und Dichten unzugänglichen, myſtiſchen unausſprechlichen Gefühls geblieben war.

Wie wenig aber auch immer die verſchiedenen Formen des orientaliſchen Pantheismus, der bei weitem mehr unter dem Charakeer eines Pantheismus der Phantaſie und des Gefühls als des Begriffes erſcheint, auf eigentlichen wiſſenſchaftlichen Werth und Gehalt Anſprüche machen dürfen: demohngeachtet ſind ſie doch, auch als bloße unwiſſenſchaftliche Anſichten, unſrer beſondern Achtung und Aufmerkſamkeit werth; ja ſie müſſen ſelbſt ein gewiſſes höheres Intereſſe für ſich gewinnen, um der idealiſtiſchen Denkart willen, die aus ihnen hervorblickt, und der ſie ihren Urſprung verdanken. Idealismus einer gewiſſen Art iſt faſt durchgehends die Grundform, welche den meiſten unter dieſen orientaliſch-pantheiſtiſchen Weltanſichten eigen iſt, wodurch ſie ſich ſo weſentlich von den früheſten phyſiſch-pantheiſtiſchen Syſtemen der älteſten griechiſchen Philoſophie, mit Ausnahme des intellectuellen Pantheismus der Elea-

Tholucks Schrift: Sanctismus, sive theologia Persarum pantheistica: desgleichen deſſelben Verfs. Buch: Von der Sünde und vom Verſöhnen, die zweite Beilage, woraus die obigen vorläufigen hiſtoriſchen Notizen genommen ſind.

ten, unterſcheiden. Ihre Lehre iſt keine Phyſik, ſondern im eigentlichſten Verſtande Hyperphyſik, die (nicht bloß) im Gegenſatze mit jenen Syſtemen der Naturvergötterung durch Materialiſirung der Vernunft, zu einem Syſtem der Entgötterung der Natur ſich emporhebt, ſondern ſogar bis zur völligen Vernichtung der Sinnenwelt, als einer Welt des bloßen Scheines und der bloßen Täuſchung, und bis zur Verläugnung der objectiven Wahrheit und Realität alles individuellen Seyns und Bewuſtſeyns ſich verſteigt. — Dieſe intellectuelle Vernichtungslehre des materiellen Univerſums, ja der geſammten realen Welt der Vielheit und des Werdens, welche alle Individualität für bloße Täuſchung anſah, treffen wir vornehmlich bei denjenigen myſtiſch-theoſophiſchen Pantheiſten des Orients an, welche in der Annihilation, oder ſogenannten Abſorbtion ihres individuellen Lebens und Bewußtſeyns, wie das höchſte Wahre, ſo auch das höchſte Gut und das letzte Ziel ihres Strebens nach höchſter, in vollkommener Vereinigung mit Gott beſtehender Weisheit zu erreichen wähnten.

Wie nun hiernach die neuerdings gemachte nähere, aus den Quellen ſelbſt geſchöpfte Kenntniß von der uralten Weisheit der Indier in Anſehung ihrer philoſophiſchen und religiöſen Weltanſichten an ſich ſchon für den philoſophiſchen Geſchichtsforſcher des orientaliſchen Alterthums von hoher Bedeutung und Wichtigkeit iſt, weil er hier die Geburtsſtätte der, in der orientaliſchen Religionsphiloſophie ſo tief gewurzelten, und ſo weit und nach ſo verſchiedenen Richtungen hin ausgebreiteten pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten findet: ſo muß dieſe Kenntniß auch darum noch an Gewicht und Intereſſe gewinnen, weil ſie uns zugleich den Schlüſſel darreicht zu Entdeckung des Urſprungs ſo vieler und verſchiedener pantheiſtiſcher Syſteme, die im Zeitpunkte der Vereinigung orientaliſcher mit occidentaliſcher Philoſophie zum Vorſchein kommen. Unverkennbar nämlich iſt der Einfluß der alten orientaliſchen All-Einslehre auf die Ent-

ſtehung und Ausbildung der Cabbaliſtiſchen Philoſophie, ſo wie der Philoſopheme der Gnoſtiker und der Alexandriniſchen Neuplatoniker. In allen dieſen Syſtemen einer transſcendenten pantheiſtiſchen Speculation iſt das idealiſtiſche Princip das Grundprincip derſelben, oder doch das vorherrſchende Element ihrer, die Natur überſpringenden Hyperphyſik. Mit Ausnahme der gnoſtiſchen Dualitäts-Syſteme, die auf die Lehre von den beiden Principien gebaut ſind, läßt ſich von den übrigen allen, welche aus Einem Urprincip die Geburt aller Dinge durch Emanation erklären, der Urſprung aus der alten indiſchen Emanationslehre nachweiſen, welche auch von einigen orientaliſchen Alterthumsforſchern, namentlich von Friedrich Schlegel für die älteſte, dem ſtrengen eigentlichen Pantheismus lange vorausgegangene Form der indiſchen Religionsphiloſophie gehalten wird.

Wie können daher alle die gedachten ſpätern Erzeugniſſe einer transſcendenten pantheiſtiſchen Hyperphyſik für Familienglieder oder Sippſchaften des älteſten, in die Geſtalt einer idealiſtiſchen Emanationstheorie gekleideten indiſchen Pantheismus, als ihres Stammvaters anſehen, von dem ſie, aus der Vereinigung deſſelben mit der abendländiſchen griechiſchen Philoſophie, namentlich mit Platon's hypoſtaſirter Ideenlehre entſprungen ſind.

In dieſer ſo weit und nach verſchiedenen Richtungen durch den Orient wie durch den Occident ſich hinziehenden Verbreitung, der vielmaligen Wiederkehr, und auch ſo vielfältigen Umgeſtaltung und Ausbildung derſelben pantheiſtiſchen Grundlehre, findet demnach wohl ein über den Pantheismus von dem verewigten Kraus ausgeſprochenes Urtheil ſeine vollkommene Beſtätigung. Als Verfaſſer einer gedankenreichen, tief in das Weſen aller pantheiſtiſchen Speculation eindringenden, leider! nur unvollendet gebliebenen Abhandlung über den Pantheismus, hatte der tiefdenkende Metaphyſiker von dieſer Lehre das Urtheil gefällt: „es bewähre ſich der „Pantheismus ſchon dadurch, daß er am Ganges wie „am Rhein, und im Zeitalter des Xenophanes wie des

„Spinoza, und unter Braminen und Lama's, Cabbalis-
„ten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz
„überall und immer und in allerlei Köpfen entstanden
„ist, als ein ächtes Naturereigniß des menschlichen Gei-
„stes, und lasse seinen Ursprung in den allgemeinsten
„Thatsachen sowohl, als den einfachsten Denkgesetzen
„vermuthen." Wie seitdem die zahlreich gewordenen An-
hänger des jetzt in Deutschland um sich greifenden neue-
sten Pantheismus ihr Haupt stolz wieder emporheben,
und vom Throne der von ihnen sogenannten absoluten
Wissenschaft „tief herabblicken auf alle die von ihnen
„sogenannten unwissenschaftlichen Denker, die ihrer All-
„Einslehre, welche auch, selbst in die christliche Theolo-
„gie eingedrungen ist, nur darum, wie sie versichern,
„nicht huldigen wollen, weil sie dieselbe nicht verstehen";
darauf hat ganz neuerlichst erst wieder der feine und
scharfsinnige Denker Bouterwek, ein Geistesverwandter
Jakobi's, in der eigenen öffentlichen Anzeige seiner
Religionsphilosophie aufmerksam gemacht, woselbst auch
er diesen neuesten Pantheismus als „das Schooßkind
„einer excentrischen, über die Möglichkeit des mensch-
„lichen Erkennens weit ausschweifenden, und sich selbst
„absolute Wissenschaft nennenden Modephilosophie
„in Deutschland" schildert.

Bei allem dem ist es indessen doch als ein bemer-
kenswerther Umstand anzusehen: daß, während auf der
einen Seite die Schlußfestigkeit der Hyperphysik
des Pantheismus — wie Kraus schon damals darüber
sich aussprach — in unsern Tagen mit dem kundbarsten
Eifer als unüberwindlich verfochten wird, und diese über-
schwengliche, als die alleinige absolute Wissenschaft ge-
priesene Lehre auf den abentheuerlichen Vorwitz der Zeit-
genossen überhaupt sowohl, als besonders auf die Lüstern-
heit speculativer Köpfe, zumal von minder reifem, und
eben darum waghafterem Alter, durch ihre Kühnheit und
Neuheit, die allein schon den Reiz verstärken muß, kräf-
tiger als jemals, zu wirken scheint, doch auch zugleich
von der andern Seite diese vorherrschende pantheistische

Tendenz der Speculation unſrer Tage mit Ernſt und Nachdruck getadelt und für eine krankhafte Erſcheinung der Zeit, für einen unmännlichen pantheiſtiſchen Schwindel in deutſcher Philoſophie erklärt worden. Und dieſer Umſtand wird dadurch ohne Zweifel noch merkwürdiger, daß die über den Pantheismus ergangene Rüge gerade von einem ſpeculativen Kritiker herrührt, welcher eben dieſem Syſtem ſogar die Ehre erwieſen, daſſelbe ausſchließend für das Syſtem der reinen Vernunft; ſo wie den Spinozismus für das einzige, der Form und Conſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus, zu erklären. Am meiſten aber muß es, als eine ſeltſame Erſcheinung befremden, aus dem Munde deſſelben Philoſophen, welcher als Schöpfer des abſoluten Identitätsſyſtems von dieſem Syſtem gleich bei deſſen erſter Aufſtellung ausdrücklich verſichert hatte, daß er ſich durch daſſelbe dem Inhalte und der Sache nach, Spinoza'n am meiſten anzunähern glaube, ſpäterhin das Geſtändniß zu vernehmen: daß Niemand mehr als Er, in den (von dem obengedachten Schriftſteller Friedr. Schlegel, in den Heidelberg. Jahrb. geäußerten) Wunſch einſtimme, es möge doch der unmännliche pantheiſtiſche Schwindel in Deutſchland aufhören, und daß Er dieſen Wunſch gewiß auch mit dem beruhigenden Bewußtſeyn ausſprechen könne, jenen Schwindel, wozu auch die Meinung von der ausſchließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu rechnen ſey, nie perſönlich begünſtiget, oder durch eigne hülfreiche Unterſtützung aufgemuntert zu haben. Nichts deſto weniger will derſelbe ſpeculative Denker in der nämlichen Schrift, in welcher Er die ausſchließende Ehre Vernunftſyſtem zu ſeyn, dem Pantheismus und Spinozismus ſtreitig macht, und ein in jedem einzelnen Punkte durch eigenthümliche Beſtimmungen ſich auszeichnendes Syſtem aufſtellt, doch dem, wer dieſes Syſtem darum, weil in Bezug auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze verſchwinden, Pantheismus nennen wollte, gern auch dieſes vergönnen.

Wie viele verſchiedene Bedeutungen muß doch der Begriff des Pantheismus zulaſſen, ohne durch die Annahme des einen oder des andern damit verknüpften beſondern Sinnes, dem Syſtem ſelbſt, das unter dieſen Begriffe überhaupt gedacht wird, ſeinen weſentlichen und unterſcheidenden Charakter zu entziehen!

Die Art von Pantheismus, deſſen Grundzüge in der ebengedachten Abhandlung (über das Weſen der menſchlichen Freyheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände) aufgeſtellt ſind, zeichnet ſich allerdings in mehreren weſentlichen Hauptpuncten durch eigenthümliche Beſtimmungen aus, wodurch nicht bloß eine vollkommene Uebereinſtimmung mit allen weſentlichen Grundlehren des Theismus bewirkt und geltend gemacht; ſondern unter Vorausſetzung, daß von den höchſten Begriffen, den Begriffen von göttlicher und menſchlicher Freyheit und Perſönlichkeit, eine klare Vernunfteinſicht möglich ſeyn müſſe, der Theismus, als moraliſche Religionslehre, in allen ſeinen Fundamentalartikeln dem Glauben entriſſen und der Wiſſenſchaft vindicirt, und dergeſtalt die große und nothwendige Aufgabe einer durch Wiſſenſchaft und Dialektik verſuchten Begründung und Aufweiſung des Zuſammenhanges zwiſchen dem Begriffe der Freyheit und dem Ganzen der Weltanſicht gelöſt werden ſoll. Ein ſolches Syſtem, worin allein die Vernunft ſich ſelbſt wirklich erkenne, weil es alle Anforderungen des Geiſtes wie des Herzens, des ſittlichen Gefühls wie des ſtrengſten Verſtandes vereinigen zu können verheißt, ſoll dennoch auch Pantheismus aus dem ſchon angeführten Grunde genannt werden dürfen.

Doch werden wir ohne Zweifel auch das von dem neuern abſoluten Identitätslehrer früher ſchon aufgeſtellte Syſtem, durch welches derſelbe ſeiner eigenen Behauptung zufolge, wie ſchon erwähnt, Spinoza'n dem Inhalte und der Sache nach am meiſten ſich anzunähern geſucht, unter die Kategorie der pantheiſtiſchen Syſteme aufnehmen müſſen. Aber der Spinozismus läßt ja, wie bekannt, keinen innern reellen Unterſchied zwiſchen

dem Guten und dem Böſen gelten; für ihn giebt es, mit Herbart zu reden, weder ein Gutes in der Höhe noch ein Böſes in der Tiefe, da er im Letzteren nichts weiter, als nur einen geringern Grad von Perfection erblickt, der aber auch bloß für unſre Vergleichung als ein Mangel erſcheint, an ſich aber wirklich keiner iſt. Auch iſt der Gott des Spinoza ein unperſönliches Weſen; und ſo geht demnach der Spinozismus mit Läugnung göttlicher und menſchlicher Freyheit unvermeidlich in Fatalismus aus. — Wie mögen nun — darf man wohl fragen — zwei Syſteme ihrer ſo widerſtreitenden Elemente ohngeachtet, in dem Einen Grundbegriffe des Pantheismus ſich vereinigen laſſen? Wenn beide erſt in und durch ihre Vereinigung das Ganze Eines vollendeten Pantheismus bilden, wie mag dieſe Verbindung zu Einem in ſich vollendeten pantheiſtiſchen Syſteme vermittelſt irgend einer Methode der Wiſſenſchaft und Dialektik bewirkt werden können? — Soll ein jedes Syſtem im Allgemeinen Pantheismus genannt werden dürfen, welches in Beziehung auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze aufhebt: wie vieldeutig muß dieſer allgemeinſte Grundbegriff ſeyn, ſo bald es auf eine näher treffende und beſtimmtere Erklärung deſſelben ankommt, um ihn dieſem oder jenem beſondern pantheiſtiſchen Syſteme anpaſſen zu können. Wirklich zeigt ſich auch eine ſo große und auffallende Verſchiedenheit in den mancherley Beſtimmungen deſſelben, unter andern noch neuerlichſt erſt von dem ungenannten Verf. des Buchs: die Allgegenwart Gottes — mit dem theiſtiſchen Begriffe der göttlichen Allgegenwart identifizirten und der, von Jeſu und den Apoſteln verkündigten, wahren Lehre von Gott untergeſchobenen Begriffs, als des Begriffs von einem überſinnlichen, rationalen, eſoteriſchen Pantheismus, im Gegenſatze mit dem rohen, materialen, daß wir wohl dem Urtheile eines neuern philoſophiſchen Schriftſtellers beipflichten mögten, welcher behauptet: „man ſpreche jetzt über den Pantheis„mus oft ſo verworren, daß man bald nicht mehr

„wiſſen werde, was man mit dieſem Worte ſagen „wolle.“

Wer ſich aber nicht mit der Nennung eines bloßen, vielleicht nur in die philoſophiſche Secten- und Ketzerhiſtorie eingeführten und aus gehäſſigen Abſichten hier gebrauchten Namens begnügen will, indem er ſich für befugt hält, über dieſes oder jenes Syſtem den Ausſpruch zu thun, es ſey Pantheismus: der ſollte freilich wohl wiſſen, was man mit dem Worte ſagen, und welchen Begriff man damit bezeichnen wolle. — Was will man denn alſo mit dieſem Worte ſagen? — Halten wir uns zunächſt an den bloßen Wortverſtand: ſo würde die zu gebende Namenerklärung natürlicherweiſe keine andere ſeyn können, als die: der Pantheismus ſey dasjenige Syſtem, nach welchem Gott Alles, oder das All iſt. Dieſe Nominalerklärung ſcheint mit der oben erwähnten, von Schelling für zuläſſig anerkannten Erklärung des Pantheismus, als eines Syſtems, in welchem in Bezug auf das Abſolute, ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze verſchwinden, vollkommen zuſammen zu treffen. Nach dieſen Erklärungen ſcheint der mit dem Namen zu verknüpfende Begriff verſtändlich genug und auch gar nicht zweifelhaft oder ſchwankend und unbeſtimmt zu ſeyn.

Faſſen wir aber den ſo beſtimmten Begriff näher und ſchärfer ins Auge: ſo müſſen wir bald genug die Vieldeutigkeit inne werden, die in ihm liegt. Gott iſt Alles, oder Er iſt das All, kann nämlich heißen: Gott iſt zu denken als das Weſen, in welchem das All der Realitäten ohne alle Schranken zur abſoluten und unzertrennlichen Einheit vereinigt iſt; und Er iſt zugleich zu denken, als das Urweſen, das als ſolches aus ſich und von ſich, durch ſich und für ſich ſelbſt da iſt; zu denken endlich als das Weſen aller Weſen, welches von dieſer Seite betrachtet, als der Urgrund alles von ihm abzuleitenden Seyns und Weſens anzuerkennen iſt, ohne welchen mithin nichts ſeyn, ja nicht einmal gedacht werden

dem Guten und dem Böſen gelten; für ihn giebt es, mit Herbart zu reden, weder ein Gutes in der Höhe noch ein Böſes in der Tiefe, da er im Letzteren nichts weiter, als nur einen geringern Grad von Perfection erblickt, der aber auch bloß für unſre Vergleichung als ein Mangel erſcheint, an ſich aber wirklich keiner iſt. Auch iſt der Gott des Spinoza ein unperſönliches Weſen; und ſo geht demnach der Spinozismus mit Läugnung göttlicher und menſchlicher Freyheit unvermeidlich in Fatalismus aus. — Wie mögen nun — darf man wohl fragen — zwei Syſteme ihrer ſo widerſtreitenden Elemente ohngeachtet, in dem Einen Grundbegriffe des Pantheismus ſich vereinigen laſſen? Wenn beide erſt in und durch ihre Vereinigung das Ganze Eines vollendeten Pantheismus bilden, wie mag dieſe Verbindung zu Einem in ſich vollendeten pantheiſtiſchen Syſteme vermittelſt irgend einer Methode der Wiſſenſchaft und Dialektik bewirkt werden können? — Soll ein jedes Syſtem im Allgemeinen Pantheismus genannt werden dürfen, welches in Beziehung auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze aufhebt: wie vieldeutig muß dieſer allgemeinſte Grundbegriff ſeyn, ſo bald es auf eine näher treffende und beſtimmtere Erklärung deſſelben ankommt, um ihn dieſem oder jenem beſondern pantheiſtiſchen Syſteme anpaſſen zu können. Wirklich zeigt ſich auch eine ſo große und auffallende Verſchiedenheit in den mancherley Beſtimmungen deſſelben, unter andern noch neuerlichſt erſt von dem ungenannten Verf. des Buchs: die Allgegenwart Gottes — mit dem theiſtiſchen Begriffe der göttlichen Allgegenwart identifizirten und der, von Jeſu und den Apoſteln verkündigten, wahren Lehre von Gott untergeſchobenen Begriffs, als des Begriffs von einem überſinnlichen, rationalen, eſoteriſchen Pantheismus, im Gegenſatze mit dem rohen, materialen, daß wir wohl dem Urtheile eines neuern philoſophiſchen Schriftſtellers beipflichten mögten, welcher behauptet: „man ſpreche jetzt über den Pantheis„mus oft ſo verworren, daß man bald nicht mehr

„wiſſen werde, was man mit dieſem Worte ſagen „wolle.“

Wer ſich aber nicht mit der Nennung eines bloßen, vielleicht nur in die philoſophiſche Secten- und Ketzerhiſtorie eingeführten und aus gehäſſigen Abſichten hier gebrauchten Namens begnügen will, indem er ſich für befugt hält, über dieſes oder jenes Syſtem den Ausſpruch zu thun, es ſey Pantheismus: der ſollte freilich wohl wiſſen, was man mit dem Worte ſagen, und welchen Begriff man damit bezeichnen wolle. — Was will man denn alſo mit dieſem Worte ſagen? — Halten wir uns zunächſt an den bloßen Wortverſtand: ſo würde die zu gebende Namenerklärung natürlicherweiſe keine andere ſeyn können, als die: der Pantheismus ſey dasjenige Syſtem, nach welchem Gott Alles, oder das All iſt. Dieſe Nominalerklärung ſcheint mit der oben erwähnten, von Schelling für zuläſſig anerkannten Erklärung des Pantheismus, als eines Syſtems, in welchem in Bezug auf das Abſolute, ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze verſchwinden, vollkommen zuſammen zu treffen. Nach dieſen Erklärungen ſcheint der mit dem Namen zu verknüpfende Begriff verſtändlich genug und auch gar nicht zweifelhaft oder ſchwankend und unbeſtimmt zu ſeyn.

Faſſen wir aber den ſo beſtimmten Begriff näher und ſchärfer ins Auge: ſo müſſen wir bald genug die Vieldeutigkeit inne werden, die in ihm liegt. Gott iſt Alles, oder Er iſt das All, kann nämlich heißen: Gott iſt zu denken als das Weſen, in welchem das All der Realitäten ohne alle Schranken zur abſoluten und unzertrennlichen Einheit vereinigt iſt; und Er iſt zugleich zu denken, als das Urweſen, das als ſolches aus ſich und von ſich, durch ſich und für ſich ſelbſt da iſt; zu denken endlich als das Weſen aller Weſen, welches von dieſer Seite betrachtet, als der Urgrund alles von ihm abzuleitenden Seyns und Weſens anzuerkennen iſt, ohne welchen mithin nichts ſeyn, ja nicht einmal gedacht werden

könnte. — Der nämliche Gedanke: Gott iſt alles — kann aber auch in einem Sinne gefaßt werden, durch welchen alles andere Seyn und Weſen außer dem Weſen Gottes völlig aufgehoben und hiernach die Welt der Dinge oder alles endlichen Seyns geläugnet würde. Dieſen Sinn vorausgeſetzt, würde dann freilich Nichts ſeyn, als reine, ungetrübte Gottheit, außer welcher es nichts geben noch etwas gedacht werden könnte, als das leere Nichts. — Welche von den beyden, aus dem bloßen Namen hergeleiteten Bedeutungen man nun auch dem pantheiſtiſchen Grundbegriffe unterlegen wolle: es könnte doch weder die eine noch die andre treffend ſeyn, und dazu dienen, das Eigene des dadurch zu bezeichnenden Syſtems mit Beſtimmtheit anzugeben; am wenigſten aber auf die Aufgabe uns hinweiſen, die der Pantheismus ſich vorzuſchreiben hat. Wollten wir nämlich denſelben als eine Lehre uns denken, die Gott zu dem All macht in dem zuerſt angeführten Sinne: ſo iſt nicht abzuſehen, wodurch der Pantheiſt von dem Theiſten ſich noch unterſcheiden ſollte, wofern nicht andre und nähere Beſtimmungen hinzukommen, wodurch der Begriff: Gott iſt Alles, und mit dieſem Begriffe zugleich die ganze Anſicht der Sache in weſentlichen Puncten verändert wird. Denn daß Gott das All ſey, ſo fern ohne Ihn, als das Weſen aller Weſen und die Wurzel aller möglichen und wirklichen Dinge nichts ſeyn noch gedacht werden kann; — das iſt ja die Sprache, welche mit dem Pantheiſten Spinoza alle rechtgläubige theiſtiſche Weltweiſe und Gottesgelehrte führen können und müſſen, die wohl alle insgeſammt zu dieſer reinen und erhabenen Gotteslehre ohne Bedenken ſich bekennen werden. — Wollten wir dagegen mit demſelben Begriffe: Gott iſt das All, den zweiten Sinn verbinden, wonach Gott Alles, die Welt der Dinge aber Nichts ſey: ſo würde hinwiederum der ſo gedeutete pantheiſtiſche Grundbegriff für die meiſten, wo nicht überall für alle Syſteme des Pantheismus ſeine Bedeutung und Anwendbarkeit verlieren. Denn mit welchem Rechte dürften wir das eine

oder das andere System des Pantheismus einer entschiedenen Läugnung des Daseyns der Welt beschuldigen? Wie der Pantheismus nicht für eine bloße Weltlehre ohne Gott, so kann er auch für keine bloße, die Existenz des Endlichen aufhebende und verläugnende Gotteslehre gehalten werden. Auch selbst der Eleatische Pantheismus läßt sich nicht in jeder Bedeutung und Beziehung unter dem Gesichtspuncte einer bloßen Lehre von Gott ohne Welt betrachten, so sehr auch von einer gewissen Seite angesehen, diese Ansicht als die wahre sich zu rechtfertigen scheint. Zwar will, bei der richtigen Voraussetzung: daß dasjenige System, welches man Pantheismus nennt, so wenig für eine bloße Gotteslehre ohne Welt, als für eine bloße Weltlehre ohne Gott können gehalten werden, ein neuerer Kenner und scharfsinniger Kritiker der alten Eleatischen Speculation, das System derselben eben darum für keinen Pantheismus gelten lassen, weil das All hier keine Welt sey, deren Daseyn vielmehr geläugnet werde, sondern ein durchaus einförmiges Eins, welches statt aller andern Prädicate der Gottheit, nur das reine Seyn und Selbstbewußtseyn, dieses aber einzig und ausschließend, besitze. Aber es ist die Frage: ob denn auch wirklich für die Eleaten das All durchaus und in keiner Bedeutung und Beziehung eine Welt gewesen sey; oder ob sie nicht vielmehr — welches allerdings keinem Zweifel unterworfen ist — nur das Daseyn der Sinnenwelt, keinesweges aber die Realität einer intelligiblen Welt des übersinnlichen Raum- und Zeitlosen Seyns und Wesens der Dinge geläugnet haben. Sie könnten ja vielleicht von ihrem genommenen Standpuncte des reinen realen Rationalismus eine ähnliche Weltansicht sich gebildet haben, wie in unsern Tagen Fichte's idealistisch realistische Speculation, die in der Welt des reinen Wissens, die absolut reale göttliche Welt, als die einzig mögliche Form des Daseyns des absoluten göttlichen Seyns erkannte. — Welche Bewandtniß es aber auch immer mit der Eleatischen Lehre von dem Einen und All ha-

ben, und welcher Sinn als übereinſtimmend mit dem Geiſte, und der Abſicht und Tendenz ihrer Speculation zu verknüpfen ſeyn möge — was wir hier einſtweilen noch müſſen dahingeſtellt ſeyn laſſen —: dies leidet doch zum wenigſten keinen Zweifel, daß auf Spinoza und mit ihm zugleich auch auf eine nicht unbedeutende Zahl alter und neuer ſpeculativer Denker die Benennung eines Pantheiſten mit allem Recht anzuwenden ſey. Daß man Spinoza'n ganz paſſend einen Pantheiſten nenne, in dieſer Ueberzeugung werden wir uns durch die einzelne verneinende Stimme eines neuern, gar nicht als zuverläſſig befundenen Auslegers des Spinozismus, wohl nicht irre machen laſſen; um ſo weniger, da nach dem Urtheile Aller, die eine vertraute Bekanntſchaft mit dem Lehrgebäude des tiefſinnigen ſpeculativen Denkers gemacht haben, und ſich eine klare und richtige Einſicht in den wahren Sinn und Geiſt dieſes Syſtems zutrauen dürfen, denſelben ſogar als claſſiſch für die Lehre des Pantheismus angenommen, und darum auch geglaubt haben, dieſe Lehre überhaupt dem Inhalte und der Sache nach, durch den Namen Spinozismus auf eine verſtändliche und unzweideutige Weiſe bezeichnen zu dürfen. —

Wie? Spinoza kein Pantheiſt? — Er, welcher ſelbſt in den Augen Mendelsſohns immer noch Pantheiſt war und blieb, auch nachdem dieſer humane Philoſoph die Grundlehren des Spinozismus ſo weit zu läutern und zu verfeinern verſucht hatte, daß es das Anſehen gewann, als ob dieſes Syſtem in dieſer Geſtalt nunmehr als unſchädlich und verträglich mit Religion und Sittlichkeit, in ſo weit ſie praktiſch ſind, erſcheinen, und dergeſtalt auch ſein Freund Leſſing, als Anhänger und Bekenner eines ſo geläuterten Pantheismus, von Seiten ſeiner ſittlichen und religiöſen Denkungsart gerechtfertigt werden konnte.

Aber warum ſollte auch — können wir darum wohl fragen — der für die Lehre des Pantheismus als claſſiſch angenommene Spinoza aus der Zahl der Pantheiſten müſſen ausgeſchloſſen werden?

In den, unter dem Titel Gott von Herder herausgegebenen Gesprächen über Spinoza's System, legt der Verfasser dem Philolaus, der einen Person des Gesprächs, das Geständniß in den Mund, womit derselbe, nunmehr eines Bessern belehrt, seine vorgefaßte nachtheilige Meinung von Spinoza's speculativer Denkart und Weltansicht in den Worten widerruft: Er sehe jetzt deutlich ein, daß man unserm Philosophen den Pantheismus eben so unrecht Schuld gegeben habe, als den Atheismus. Diese ungerechte Beschuldigung soll nämlich auf dem Irrthum beruhen, den man ihm am wenigsten hätte aufbürden sollen, als habe Er das Wesen Gottes und der Welt verwirret, da er im Gegentheil beydes immer so scharf und bestimmt unterscheiden wolle, und gewiß auch keiner mehr als Er, den Begriff der naturirenden und naturirten Natur wirklich unterschieden habe. — Wir müssen diese Rechtfertigung, wodurch Spinoza hier von dem Vorwurfe einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer frey gesprochen wird, freylich wohl gelten lassen; denn wir können und wollen wahrlich nicht mit Bayle'n und so manchen Andern, die ihm nachgesprochen, die rohe und verkehrte Ansicht für die richtige halten, wonach bei Spinoza zufolge seiner Vorstellungsart von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, sogar das einzelne Ding — Gott gleich seyn müsse.

Wider diese, dem Spinoza zugeschriebene Behauptung, woraus besonders Bayle so viele harte und anstößige, sogar zum Theil abgeschmackte und abentheuerliche Folgerungen gezogen, hat mit besonderem Nachdrucke und Eifer auch noch neuerlichst erst Schelling, des stillen und redlichen, besonnenen Denkers sich angenommen. Wo ist, fragt dieser Apologet zu Berichtigung der Ansicht, welche auch Reinhold in Betreff des gerügten Punctes vom Spinozismus sich gebildet — wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden, als der, durch

welchen Spinoza die Dinge toto genere als verſchieden von Gott ſetzt, indem Er Gott für das allein ſelbſtſtändige und urſprüngliche Weſen und Seyn erklärt, zu welchem, als dem Urgrunde aller Dinge, alles andre, nur wie Folge zum Grunde ſich verhalten könne. Unwiderſprechlich ſeyen dadurch die Dinge abſolut von Gott getrennt, daß ſie nur in und nach Ihm, der ſeiner Natur nach ewig ſey, und nur mit Ihm und als Folge ſeines Daſeyns, d. h. abgeleiteter Weiſe, exiſtiren können. Da nun durch keine Art der Zuſammenfaſſung das ſeiner Natur nach Abgeleitete, in das ſeiner Natur nach Urſprüngliche übergehen kann: ſo können darum auch weder alle einzelne Dinge zuſammen Gott ausmachen, noch weit weniger aber kann ſogar das einzelne Ding Gott gleich geſetzt werden. Und darum könne man denn auch dem Spinoza das Begriffenſeyn der Dinge in Gott nicht als behauptete Gleichheit oder Einerleyheit beyder auslegen.

Dieſes, wie ſchon geſagt — nun auch zugeſtanden, wie wir es denn überhaupt wohl für die richtigere Auslegungsart halten müſſen: — folgt daraus etwa ſchon, daß wir Spinoza aus der Zahl der Pantheiſten ausſchließen müßten? Dann freilich wohl könnte der Spinozismus nicht für einen Pantheismus gelten, wenn wir den allgemeinen und weſentlichen Charakter des letztern in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer, oder einem Gleichſetzen beyder finden wollten. Aber wie manche andre Syſteme müßten wir dann auch, mit dem Spinozismus zugleich, aus der Reihe pantheiſtiſcher Syſteme, wo ihnen ein faſt allgemeines Urtheil ihre Stelle angewieſen, heraustreten laſſen. Mag immerhin dieſer rohe und beſchränkte Begriff auf gewiſſe Formen paſſen, welche dieſe Lehre angenommen: für anwendbar auf alle Syſteme des Pantheismus können wir doch dieſen Begriff nicht gelten laſſen, wenn wir uns anders nicht in die Alternative ſetzen wollen, entweder den Spinozismus und mit ihm zugleich ſo manche andre ihm ähnliche Syſteme für

keinen Pantheismus erklären, oder dem Spinoza ohne Bedenken die Vorstellungsart einer völligen Identification Gottes mit den Dingen unterschieben zu müssen, wonach die Aufgabe seiner Speculation im Aufweisen einer unbedingten Einheit, als Gleichheit oder Einerleyheit des Unendlichen und des Endlichen bestanden hätte. —

Bei dieser Unsicherheit und Unbestimmtheit, dieser Beschränktheit und Verworrenheit in den gemeinhin angenommenen Begriffen von Pantheismus, sehen wir uns demnach unvermeidlich wieder zu der oben bereits aufgeworfenen Frage zurückgetrieben: Was man doch eigentlich mit dem Worte sagen wolle, und welches der Begriff sey, durch welchen allein der allgemeine und wesentliche Charakter alles Pantheismus überhaupt auf eine unverkennbare Weise getroffen werde. — Soll einer mehrmals schon erwähnten Erklärung zufolge, ein jedes System Pantheismus heißen dürfen, in welchem in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, mithin auch der Urgegensatz des Unbedingten und des Bedingten, oder des Unendlichen und des Endlichen, so jedoch, daß unter dieser Aufhebung aller Gegensätze weder eine gänzliche Vernichtung der endlichen Existenz, noch eine völlige Identification Gottes mit den Dingen verstanden werden dürfe; — welchen bestimmten Sinn müssen wir da wohl in den pantheistischen Grundbegriff hineinlegen, um damit auf eine durchaus genügende und überall treffende Weise den eigentlichen Charakter aller pantheistischen Lehre überhaupt bezeichnen zu können? — Das räthselhafte Wort scheint auf eine deutliche und bestimmte, alle weitere Verwirrung verhütende Weise gedeutet zu werden durch die Erklärung: der Pantheismus sey diejenige Lehre, welche das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder des Begriffenseyns der Dinge in Gott vorstellt. —

Diese Erklärung scheint allerdings den eigentlichen und allgemeinen Charakter des Pantheismus, welcher

eben ſo wenig eine bloße Gotteslehre, als eine bloße Weltlehre ſeyn will, als ob man ſich ſeinen Grundlehren zufolge Gott ohne eine Welt, oder die Welt ohne einen Gott denken ſolle, auf eine beſtimmte Weiſe zu treffen. Darum ohne Zweifel führt die Lehre des Pantheismus auch gemeinhin den Namen eines Syſtems der Inhärenz, weil die Vorſtellungsart von Gott, als einer, nicht vorübergehenden, ſondern immanenten Urſache der Welt, in allem Pantheismus überhaupt, und ſonach auch insbeſondre im Spinozismus, anzutreffen iſt, der nicht bloß in Aufweiſung der Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche nach dem Verhältniſſe der Dependenz, ſondern zugleich der Einordnung, d. h. der Vereinigung des Seyns aller endlichen Dinge im Seyn Gottes, ſeine vollſtändige Aufgabe ſetzte. Und doch iſt auch dieſe Erklärung für ſich allein genommen, und ohne genauere Beſtimmung des Sinnes, in welchem der Begriff der Immanenz zu deuten iſt, noch nicht dazu geeignet, uns eine durchaus genügende Einſicht in das Weſen und den eigenthümlichen Charakter desjenigen Syſtems zu verſchaffen, welches damit bezeichnet werden ſoll. — Der gegebenen Erklärung zufolge würden nämlich — ſo ſcheint es wenigſtens — alle diejenigen Lehren, in welchen das Verhältniß der Welt der Dinge zu Gott als ein Verhältniß der emanirten Weſen zu dem emanirenden Urweſen vorgeſtellt wird, und die darum auch den Namen der Emanations-Syſteme führen, aus der Klaſſe der Syſteme des Pantheismus, als Syſteme der Immanenz, auszuſchließen ſeyn. Gleichwohl pflegen jene mit dieſen unter dem gemeinſchaftlichen Namen des Pantheismus zuſammengefaßt zu werden. Daß dieſes ſelbſt von ſolchen philoſophiſchen Denkern und Schriftſtellern geſchieht, die als anerkannte Kenner der verſchiedenen Syſteme alter und neuer Speculation, auch gewiß über das Weſen und den eigentlichen Grundcharakter des Pantheismus ein competentes Urtheil fällen können, das darf uns wohl zu der Vorausſetzung berechtigen, daß die gedach-

ten beiden Systeme denn doch in einem Puncte zusammen treffen müssen, der, bei aller ihrer nicht unwesentlichen Verschiedenheit, die wir gar nicht verkennen wollen, für ihre wesentliche Identität in Ansehung ihres Grundcharakters entscheidet, und sie beide zugleich von allen andern Systemen scharf und bestimmt genug unterscheiden läßt, auf welche der diesen Punct hervorziehende pantheistische Grundbegriff nicht anwendbar ist. —

Zwar will ein achtungswerther philosophischer Denker und Schriftsteller (Prof. Ritter in seinem Abrisse der philosophischen Logik), derselbe, von welchem jene Rüge der, in unsern Tagen zumal herrschenden, den Pantheismus betreffenden Sprachverwirrung herrührt, den hauptsächlichsten Grund von dieser Verwirrung in der Vermischung der beiden Systeme der Immanenz und der Emanation, die doch in wissenschaftlicher Rücksicht wesentlich verschieden seyen, und in der Zusammenfassung beider unter dem Namen des Pantheismus, gefunden haben. Aber diese Verwirrung, dünkt uns, muß sich doch wohl vermeiden lassen, wenn wir nur einerseits den Punct genau zu treffen wissen, worin beide Vorstellungsarten sich vereinigen, und welcher demnach als das gemeinschaftliche Princip anzusehen ist, worauf beide sich gründen, ohne doch von der andern Seite darüber den nicht unwesentlichen Differenzpunct zu übersehen, in welchem sie beide auseinander gehen, und ein jedes dieser Systeme seine eigene Weltansicht sich bildet. Es dürfte sich hiernach jene Zusammenfassung wohl als gegründet rechtfertigen lassen, zumal wenn wir, um der gerügten Verwirrung leichter noch und sicherer zu entgehen, den nicht aus der Acht zu lassenden Unterschied zwischen beiden Vorstellungsarten durch Unterscheidung einer doppelten, weitern und engern Bedeutung desselben pantheistischen Grundbegriffs berücksichtigen können, wonach denn die beiden verschiedenen Vorstellungsarten der Emanation und der Immanenz nur als zwei besondere Formen, zu welchen dasselbe System sich gestalten kann, bezeichnet würden.

Und wohl giebt es ja überhaupt der Formen gar mancherley, welche die Eine und dieselbe Lehre anzunehmen vermag, die bei aller dieser Verschiedenheit in den Formen, dem Wesen und dem Princip nach doch immer dieselbe ist und bleibt, und durch ihr Princip mit allen denjenigen Systemen in einem directen und unvertilgbaren Gegensatze steht, welche uns auf die Frage nach der Abkunft der Welt der Dinge, und nach dem Verhältnisse der endlichen Existenz zu Gott eine Antwort geben, die ganz anders lautet, als die Auskunft, die uns der Pantheismus, er zeige sich nun in der Form eines Systems der Emanation oder der Immanenz, darüber ertheilt. Denn es giebt ja auch wohl eine Vernunftlehre von Gott und der Welt, die in Aufweisung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen oder zu Gott, von beiden Vorstellungsarten der Immanenz und der Emanation gleich weit sich entfernt hält, und lieber auf alle wissenschaftliche Erklärung und Einsicht Verzicht leisten will, als daß sie zur Lösung des großen Räthsels in eine dieser Vorstellungsarten und Ansichten sich verlieren sollte. —

Alles bisher Gesagte nun genau, mit Unbefangenheit, und von allen Seiten erwogen, dürfte es einer Anforderung zufolge, welche der verewigte Jacobi vor Jahren bereits (in der Vorerinnerung zu seiner geistvollen und getreuen Darstellung des Bruno'schen Pantheismus) an die Speculation ergehen ließ, auch für das speculative Bedürfniß und Interesse unsrer neuesten Zeit für nützlich und nöthig zu erachten seyn: „„die Lehre, welche „„man Pantheismus nennt, in allen denen verschiedenen „„Gestalten, welche sie anzunehmen so geschickt ist, ken„„nen zu lernen, um sie überall wieder zu erkennen, „„und hiernach auch ihr Verhältniß zu andern Syste„„men so deutlich und vollständig, wie möglich, einzu„„sehen, und genau den Punct zu wissen, worauf es „„ankommt.““ In der erwähnten Vorerinnerung hatte derselbe philosophische Denker und Schriftsteller, welcher auch Spinoza'n in die Tiefen seiner Speculation gefolgt

war und den Geiſt ſeines Syſtems ſo richtig und bündig aufgefaßt und mit Klarheit und Beſtimmtheit uns dargelegt hat, über die Abſicht ſich erklärt, die ihn bewogen, auch von dem ſchönen und reinen Umriſſe, den Bruno vom Pantheismus gezogen, eine klare und gedrängte (aus Bruno's Werke: della causa, principio et Uno genommene) Anſicht uns mitzutheilen. Er wolle, wie Er ſich ausdrückt, durch Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza gleichſam die ganze Summa der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν uns vorlegen. Mit Ausſchließung der vielen und verſchiedenen, zu pantheiſtiſchen Weltanſichten führenden Speculationen der alten Philoſophie, konnte allerdings bis auf die Zeit, in welcher Jacobi dieſes niederſchrieb, dieſe ganze Summa als enthalten in den Original-Syſtemen der beiden vornehmſten Häupter und Repräſentanten des neuern Pantheismus gefunden werden. Iſt nun aber — worauf wir oben bereits hingedeutet haben — die genannte Summa in der Folge der Zeit, ſeit der für die Geſchichte der Philoſophie ſo denkwürdigen und einflußreichen Epoche des neuern Idealismus um ein Bedeutendes noch vermehrt worden: ſo muß es unſtreitig aus dieſem Grunde um ſo mehr noch für ungemein nützlich und nöthig zu achten ſeyn, dieſelbe Lehre auch in ihren modernſten Formen, die ſie unter dem Einfluſſe des Idealismus unſrer Tage anzunehmen ſo geſchickt ſich bewieſen, kennen zu lernen, um ſie auch hier, wie ſonſt überall, wieder zu erkennen, und den Punct immer wieder auffinden und aufweiſen zu können, der für die Anerkennung ihres Charakters, als pantheiſtiſcher Lehre, dem Grundgedanken und Princip nach, entſcheidend iſt. Und hiernach werden wir denn — wie Jacobi ſehr treffend bemerkt — auch das Verhältniß, worin die Lehre des Pantheismus zu andern Syſtemen ſteht, ſo deutlich und vollſtändig, wie möglich, einzuſehen vermögen. Denn wohl kann bei der ſo großen Verſchiedenheit der Formen, welche dieſelbe Lehre anzunehmen fähig iſt, und auch wirklich angenommen hat, ihr Verhältniß zu gewiſſen andern Syſtemen nicht

immer daſſelbe ſeyn und bleiben; es muß ſich vielmehr nach der beſondern Geſtalt richten, in welcher dieſe Lehre, zumal in ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung, erſcheint. Die Schilderung, welche Kraus in der mehrgedachten Abhandlung von Herder's Pantheismus entwirft, trifft genau den allgemeinen Charakter des Pantheismus überhaupt, den wir in Wahrheit — um uns hier der eigenen Worte des ſtrengen, aber unbefangenen und hellſehenden Kritikers zu bedienen — „„mit dem leibhaften Proteus vergleichen können, der Wunder von Geheimniſſen in ſeinem Innern verſchließen ſoll, aber aus „„ſeinem ſpiegelnden und ſchwankenden Elemente nicht hervorzuholen iſt; und auch, wenn er einmal ſich im Schlummer überraſchen läßt, ſo bald man „„ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen alle Faſſung zu vereiteln und unſre Forſchbegierde zu äffen weiß.““ So weiß er denn auch insbeſondre, aber wegen ſeiner Proteus-Natur uns in die Irre zu führen, und völlig im Unklaren und Ungewiſſen darüber zu laſſen: welche Stellung er zu andern Syſtemen einnehme; mit welchen er zu einem friedlichen und freundſchaftlichen Bunde ſich vereinige, mit welchen andern dagegen in Oppoſition trete. Fordern wir den Pantheismus zuerſt darüber zur Rechenſchaft: ob er Atheismus ſey: ſo werden wir freilich auf dieſe Frage von einem jeden ſeiner Anhänger und Sachwalter einmüthig ein entſchiedenes, kategoriſches Nein! zur Antwort erhalten, mit der Bedeutung: daß das Syſtem ja ſchon durch die bloße Nennung ſeines Namens einen jeden Vorwurf der Ohngötterey von ſich ablehnen könne. Darum konnte und ſollte das hartklingende Verdammungsurtheil, welches einſt Jacobi ſelbſt über den Spinoziſmus ausſprach, daß er Atheismus ſey, auch gewiß nicht in einem Sinn gedeutet werden, welcher den redlichen Denker, der Gott zum A und O ſeines Syſtems machte, der Lüge und des Betrugs würde beſchuldiget haben. —

Alſo kein Atheismus iſt der Pantheismus, auch nicht

der Spinozismus. — Aber dem Atheismus werden zwei Systeme der rationalen Gotteslehre entgegengesetzt, die sich durch ihren angenommenen Grundbegriff von Gott unterscheiden, und nach einem, freilich nur willkührlich eingeführten, jedoch eine wesentliche Verschiedenheit in dem gedachten Grundbegriffe beachtenden, Sprachgebrauche, mit den Namen des Deismus, in welchem Gott unbestimmt bloß als Weltursache, und des Theismus, in welchem derselbe als Welturheber durch Verstand und Freyheit, also als oberste Intelligenz, gedacht wird, bezeichnet werden. Es fragt sich demnach: in welchem Verhältnisse steht nun wohl der Pantheismus zu dem einen oder dem andern der gedachten Systeme; — ist sein Begriff von Gott bloß deistisch, oder steht er auch mit dem Begriffe des Theismus im Einklange? Nehmen wir mit mehreren Systemen, durch welche der Pantheismus eine wissenschaftliche Ausbildung erhalten, in dieser Absicht eine Musterung vor: so werden wir wohl vergebens einen solchen Begriff in ihnen suchen, wie wir ihn von jeder Lehre des Theismus fordern und erwarten können. So ist namentlich der Spinozische Begeiff von Gott offenbar nicht der theistische; denn für Spinoza ist Gott nothwendig ein unpersönliches Wesen, weil nach seinen Grundsätzen Verstand und Wille, ein unendlicher nicht minder als ein endlicher, nicht zur natura naturans, sondern lediglich zur natura naturata gehören. Daraus ergiebt sich demnach von selbst, daß die oberste Ursache aller Dinge keine Intelligenz seyn, und mithin auch kein persönliches Daseyn, dieses Princip aller Intelligenz, haben könne. Diesem spinozischen Begriff von Gott, als einem unpersönlichen Wesen, hat sich freilich in unsern Tagen manches neuere System eines, durch den Idealismus unsrer neuesten Philosophie, modifizirten und geläuterten Pantheismus entgegengesetzt, und insbesondere hat das schon erwähnte System, dieses jüngste Product der Schelling'schen idealistisch realistischen Speculation, durch das aufgewiesene Band

Gottes mit der Natur die Perſonalität in demſelben zu begründen verſucht. Ob aber auch die auf dieſe Art und auf dieſem Wege verſuchte Begründung und Begreiflichmachung der Perſonalität des höchſten Weſens, dem Geiſte und Charakter des wahren moraliſchen Theismus zuſagen könne; ja ob überall ein conſequenter, ſeinem Princip und ſeiner Natur treu bleibender Pantheismus mit den Grundlehren des ächten Theismus, als einer moraliſchen Religionslehre, ſich vertragen könne, oder nicht vielmehr ein, dem Theismus feindſeliges Element in ſich enthalte, das ſich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde mit demſelben vereinigen läßt: — das iſt eine Frage, zu deren Entſcheidung eine nähere Bekanntſchaft mit dem Geiſte und eigenthümlichen Character des Phantheismus überhaupt und ſeiner verſchiedenen Formen insbeſondre, uns wohl hinreichende Data wird darbieten können. Dieſe Bekanntſchaft wird uns ſicherlich auch über die Frage nicht zweifelhaft laſſen: in welchem Verhältniſſe der Pantheismus zum Fatalismus ſtehe. Daß der Spinozismus wenigſtens ein ſtrenger Fatalismus ſey, daran läßt ſich wohl um ſo weniger zweifeln, je beſtimmter und unzweideutiger ſich Spinoza über die Lehre von der menſchlichen Freyheit, und über das ſittlich gut oder böſe Handeln, als über einen bloßen Wahn erklärt hat. Nach Schelling's Urtheil ſoll jedoch Spinoza aus einem ganz andern, von ſeinem Pantheismus ganz unabhängigen Grunde Fataliſt geworden ſeyn, da ſeine Argumente auf keine Weiſe pantheiſtiſch ſeyen; wie denn überhaupt der Pantheismus, wenigſtens die formelle Freyheit, nicht unmöglich mache, und der fataliſtiſche Sinn, der ſich freilich mit dem Pantheismus, als einer Lehre der Immanenz der Dinge in Gott, verbinden laſſe, denn doch nicht nothwendig und weſentlich damit verbunden ſey. — Die folgenden Unterſuchungen mögen es ausweiſen: ob irgend ein Pantheismus, wofern er nicht aus Inconſequenz ſeinen weſentlichen Charakter verläugnen will, dem Fatalismus ausweichen könne, oder nicht vielmehr,

von dem Grundprincip, woraus ſeine Weltanſicht ſich entwickelt, geleitet, unvermeidlich darauf hinführen müſſe.

Richten wir nun ferner noch unſre Nachforſchung auf das Verhältniß, worin der Pantheismus zu verſchiedenen andern, durch beſondre, ihrem Charakter angemeſſene Benennungen bezeichneten Syſtemen, worin derſelbe insbeſondere zu den Syſtemen des Materialismus und des Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus, und des Dualismus ſteht: ſo wird er auch hier wieder als der leibhafte Proteus ſich uns zeigen, welcher durch unendliche Verwandlungen unſre Forſchbegierde zu äffen weiß. Denn bald werden wir ihn in der Geſtalt des Materialismus, bald wieder in der des Intellectualismus erblicken, dort wird er den Charakter des Realismus, hier den des Idealismus annehmen; oder er wird endlich auch alle dieſe Geſtalten wieder ablegen, und in das Gewand des Dualismus ſich kleiden. Wollen wir ihn nun in einer dieſer beſondern Geſtalten, die er anzunehmen ſo geſchickt iſt, ergreifen und feſthalten: ſo wird er uns ſogleich eine oder die andere Seite zuwenden, von welcher wir ihn in einer ganz andern Geſtalt wieder ſehen. Meynen wir z. B. das Weſen und den eigenthümlichen Charakter des Pantheismus ſchon hinlänglich erkannt und begriffen zu haben durch diejenigen Syſteme, in welchen derſelbe als ſogenannter grober phyſiſcher Pantheismus ganz und gar mit dem Materialismus ſich verbunden und gleichſam verſchmolzen hat: ſo werden wir unſern Irrthum bald genug inne werden müſſen, wenn wir ihn nun auch in gewiſſen andern Syſtemen, namentlich nicht nur in alter griechiſcher Philoſophie, ſchon in den frühen Speculationen der ältern Eleaten, desgleichen im Neu-Platonismus, ſondern auch in unſern Tagen wiederum in der verklärten Geſtalt eines, dem Materialismus feindſelig entgegenſtehenden Intellectualſyſtems auftreten ſehen. Wenn er dort unter der groben ſinnlichen Hülle in ſeiner Verſchwiſterung mit dem Materialismus durch Materialiſirung des Intellectuellen

und Idealen, und durch Identification Gottes mit der Sinnenwelt, in ein System der Naturvergötterung ausgeht: so erblicken wir ihn da, wo er, in die Gestalt des Intellectualismus sich gekleidet, in seiner Erhebung über die Sinnenwelt, unter dem Charakter eines Systems der Intellectualisirung der Natur, durch Annahme und Anerkennung einer Intellectual- oder Geister-Welt, als der allein und ausschließend realen Welt. —

In dem Gespräche Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, findet Schelling in den einander entgegengesetzten Systemen des Materialismus und Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus, die vier, gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnenden, vorzüglichen Formen, in welchen die Eine und dieselbe einfache Idee, welche eben auch als die Idee der absoluten Einheit und Identität des göttlichen und des natürlichen Princips, oder des Unendlichen und des Endlichen, der Grundgedanke aller pantheistischen Lehre ist, sich ausgesprochen habe; welche Grundformen — wie hinzugefügt wird — ihrem unterscheidenden Charakter und ihren Schicksalen nach kennen zu lernen, wichtig sey für den, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Ist nun, nach dem von Schelling hier und auch anderwärts gefaßten Begriffe von den Systemen des Realismus und des Idealismus, so fern sie als Gegensätze zu betrachten sind, unter dem Realismus dasjenige System zu verstehen, welches vom absoluten Seyn, und unter Idealismus das, welches vom absoluten Erkennen ausgeht: so würde unstreitig auch der unterscheidende Charakter der beiden, dem Realismus und dem Idealismus entsprechenden Formen derselben Idee, darin eben nur zu setzen seyn, daß der einseitig realistische Pantheismus, als eine Lehre des Begriffenseyns der Dinge als solcher, d. i. als eines bloßen Seyns, in Gott, als dem Urseyn einer absoluten Substanz

ſich uns darſtellen würde; indeſſen ein eben ſo einſeitiger idealiſtiſcher Pantheismus demſelben Grundbegriffe der Immanenz die Deutung eines Begriffenſeyns einzelner Gedanken und einzelner Willen in einem urſprünglichen Denken und einem Urwillen, geben würde. Kann demnach der Pantheismus, ohne ſeinen Charakter aufgeben zu dürfen, ſeinem Grundbegriffe auch eine mit dem Idealismus vollkommen zuſammenſtimmende Bedeutung und Tendenz geben: ſo wäre es freilich ein Irrthum, zu meynen, daß derſelbe mit dem Idealismus nicht beſtehen könne, welches doch nur von dem einſeitig realiſtiſchen, keinesweges aber von allem Pantheismus überhaupt gilt, der, nachdem er ſchon in der Form eines einſeitigen Realismus, z. B. des Spinozismus, vom Idealismus aufgehoben und vernichtet worden, aufs neue wieder unter der ganz andern Form eines Syſtems der abſoluten Subjectivität zum Vorſchein kommen, und mit dem Idealismus zum engſten Bunde ſich vereinigen kann. —

Fordern wir endlich noch den Pantheismus zur Rechenſchaft, in welchem Verhältniſſe derſelbe zu demjenigen Syſtem insbeſondere ſtehen möge, welches man Dualismus nennt: ſo könnte er auch hier leicht wieder unſre Forſchbegierde öffen, wofern wir uns mit ihm nicht zuvor erſt über den verſchiedenen Sinn, welcher mit dem Begriffe eines dualiſtiſchen Syſtems kann verbunden werden, verſtändigen wollten. Die Lehre des Materialismus, die das Weſen der Dinge in die Materie ſetzt, und die ihr entgegengeſetzte Lehre des Intellectualismus, die nur eine Welt der Intelligenzen, als die allein reale, anerkennt; beide werden als antidualiſtiſche Lehren demjenigen Syſtem entgegengeſtellt, welches, einer dualiſtiſchen Vorſtellungsart zufolge, die gleiche urſprüngliche Realität der Körper- und der Geiſter-Welt annimmt. Auf die nämliche Weiſe, und aus einem gleichen Grunde würde eine Lehre dualiſtiſch zu nennen ſeyn, die, im Gegenſatze mit dem Realismus ſowohl, als dem Idealismus, weder, wie jener, das Seyn der Objecte,

noch, wie dieſer, das Vorſtellen und Erkennen zum Urſprünglichen machte, ſondern vielmehr von einer abſoluten und urſprünglichen Syntheſis beider, als ihrem oberſten Grundprincip, ausginge. Laſſen wir nun den Pantheismus eine Form annehmen, die weder dem Materialismus noch dem Intellectualismus ausſchließend angehört, auch weder realiſtiſch noch idealiſtiſch iſt: werden wir ihn dann nicht für dualiſtiſch halten müſſen, wenn er in der Annahme der gleichen urſprünglichen Realität materieller und denkender Naturen mit dem Dualismus zuſammen trifft? —

Was wollen wir z. B. von Spinoza's Pantheismus ſagen, der ſeine Abſtammung vom Dualismus Descartes' gleich Anfangs in der Darſtellung des Syſtems, durch die gegebene Erklärung beurkundet: At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore! — Sollen wir nicht einen Pantheismus dualiſtiſch nennen dürfen, im Gegenſatze mit den einſeitigen, materialiſtiſchen und ſpiritualiſtiſchen, realiſtiſchen und idealiſtiſchen Formen deſſelben, deſſen Urheber als eine unumſtößliche Grundwahrheit von unmittelbarer Evidenz den Satz aufſtellte: das denkende Weſen könne ſo wenig aus dem ausgedehnten, als eine Folge, Modification oder Wirkung, hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Weſen aus dem denkenden: oder die Materie könne ſo wenig den Geiſt zeugen, als der Geiſt die Materie? — Und doch muß uns auch dieſer Pantheismus unter dieſer dualiſtiſchen Form, wie jedes andere pantheiſtiſche Syſtem, das ſeinen unterſcheidenden Charakter nicht verläugnen will, eine Seite zeigen, von welcher er mit dem Dualismus in einem directen und unvertilgbaren Widerſpruche begriffen iſt. — In einer Beilage zu der Schrift: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, rühmt Jacobi von Spinoza: daß dieſer ſtille und tiefe Denker in Abſicht des Syſtems der abſoluten Identität nicht bloß Vorläufer, ſondern ſelbſt Erfinder und erſter Lehrer deſſelben geweſen ſey, durch die zuerſt von ihm vorgenommene

reine Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Weſen. Und das eben iſt die dualiſtiſche Seite, welche der Spinozismus uns darbietet; in dieſer reinen und ſcharfen Scheidung beider Welten, und der Anerkennung ihrer gleichen Realität und gegenſeitigen Unabhängigkeit ſehen wir die genaue Verwandtſchaft mit dem Carteſiſchen Dualismus im Endlichen. Aber dieſer dualiſtiſchen Vorſtellungsart ohngeachtet, iſt und bleibt doch die Lehre des Spinozismus, gleich jeder andern pantheiſtiſchen Lehre, antidualiſtiſch. Denn dieſe reine Scheidung iſt ja doch eine Scheidung ohne Trennung; indem das Syſtem beide, das ausgedehnte wie das denkende Weſen in der alleinigen untheilbaren Subſtanz nothwendig und von Ewigkeit her vereiniget ſeyn läßt, ſo daß ſie in derſelben conſubſtantiell ſind, zu einander ſich verhalten wie Seyn und Bewußtſeyn, und ſonach beide zuſammen im ſtrengſten Verſtande Ein und daſſelbe Weſen ausmachen.

Und da dieſes Eine und ſelbige Weſen auch zugleich die Eine und einzige Subſtanz iſt, in welcher alle Dinge als Accidenzien oder Modificationen und Beſtimmungen ihrer Eigenſchaften begriffen ſind: ſo ſtellt ſich mit dieſer Vorſtellungsart der Immanenz oder Inhärenz, der Spinozismus demjenigen Dualismus entgegen, welcher den Gegenſatz des Unbedingten und des Bedingten als des Urſeyns und des creatürlichen Seyns, durch Scheidung und Trennung des einen von dem andern, als einen wahrhaft reellen und unvertilgbaren Urgegenſatz anerkennt und vorausſetzt.

Mit dieſem Dualismus werden wir nun, wie das ältere, ſo auch das neuere abſolute Identitätsſyſtem, ja alle und jede pantheiſtiſche Lehre des ἓν καὶ πᾶν, welche Geſtalt dieſelbe in den verſchiedenen Syſtemen der Emanation, oder des eigentlichen ſtrengen Pantheismus auch immer angenommen haben möge, in einem directen und nicht zu vertilgenden Widerſpruche begriffen finden. Denn mit derjenigen Vorſtellungsart der Immanenz oder Inhärenz, wonach Gott nicht bloß als der Grund der

Welt, durch welchen dieſelbe iſt und beſteht, ſondern als die Subſtanz, oder als das Weſen und Seyn der Welt ſelbſt, d. i. als ein, alles Seyende in ſich vereinigende Seyn, gedacht wird, muß jener Urgegenſatz nothwendig dahin ſchwinden, und ſonach der reelle Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt verloren gehen, wie dieſer Unterſchied nach dem Verhältniſſe der bloßen Dependenz alles bedingten Seyns von dem göttlichen Urſeyn zu beſtimmen iſt. — Sollte darum auch in einer oder der andern, über die niedrige Vorſtellungsart einer Identification Gottes mit der Natur ſich erhebenden pantheiſtiſchen Lehre, Gott als das Jenſeits, außer und über der Natur, und demnach als die außer- und übernatürliche Urſache derſelben betrachtet werden: ſo würde auch ſelbſt dieſe, zu einer höhern Weltanſicht führende Lehre jenem Dualismus immer noch entgegenſtehen und ihren antidualiſtiſchen Charakter deutlich genug offenbaren, wofern ſie doch das überſinnliche Seyn und Weſen der Dinge in Gott, als der alleinigen Subſtanz derſelben begriffen ſeyn läßt. Ein ſolcher intelligibler Pantheismus unterſcheidet freilich zwiſchen dem Uebernatürlichen und Natürlichen; hebt aber nichts deſto weniger doch den höchſten Gegenſatz zwiſchen dem Unbedingten und dem Bedingten, als dem Urſeyn und dem creatürlichen Seyn, auf, durch die geſetzte Einheit und Identität Gottes und der intelligiblen Welt, welche in dieſem Pantheismus als die außerzeitliche Einheit des Unendlichen und des Endlichen, im Gegenſatze mit der Natur, gedacht wird. Ein Dualismus, der jenen höchſten Gegenſatz als einen unvertilgbaren und wahrhaft reellen Gegenſatz anerkennt, und dem eben darum auch der Unterſchied zwiſchen Gott als dem Urweſen und Urſeyn, und dem, obgleich überſinnlichen, doch immer nur abgeleiteten und bedingten Weſen und Seyn der Welt der Dinge auf keine Weiſe verloren gehen kann, erhebt den Gegenſtand der höchſten Idee nicht bloß über die Natur, als Inbegriff der Erſchei-

nungen, sondern auch über die überſinnliche Welt, deren außerräumliches und außerzeitliches Seyn durch das allein unbedingte Seyn Gottes bedingt iſt.

Hier alſo ſtehen wir an dem Scheidewege, wo dieſe dualiſtiſche von jeder ihr entgegenſtehenden antidualiſtiſchen Vorſtellungsart ſich trennt, welche Unvereinbares, — die Vorſtellungen des Ueber, und doch zugleich In der Welt, der Dependenz und der Immanenz, in Beſtimmung des Verhältniſſes Gottes zur Welt vereinigen will. Hieran werden wir uns nun auch bei Beſtimmung des allgemeinen und weſentlichen Charakters des Pantheismus zu halten haben, als an denjenigen Punct, an welchem ſich jede pantheiſtiſche Lehre immer wird wieder erkennen laſſen. Denn der Begriff der Immanenz, ſo wie derſelbe einer jeden pantheiſtiſchen Lehre, auch die Emanationslehren keiner Art ausgenommen, weſentlich und davon nicht zu trennen iſt, verſtattet, indem er jenen Gegenſatz als einen wahrhaft reellen Gegenſatz aufhebt, keinen von der Welt wirklich verſchiedenen Gott anzunehmen. Daß aber mit dieſem pantheiſtiſchen Grundbegriffe der Immanenz, der gedachte Gegenſatz nicht beſtehen könne, davon liegt der Grund in dem Prinzip ſelber, welches von allem Pantheismus, der Begriff im engern wie im weitern, auch die verſchiedenen Emanationstheorien nicht ausſchließenden Umfange gefaßt, die Grundlage iſt. Auf die Nachforſchung und Nachweiſung dieſes pantheiſtiſchen Princips werden wir demnach vornehmlich auch unſer Augenmerk zu richten haben. — Und warum ſollten wir ſodann Anſtand nehmen, alle mehr oder weniger wiſſenſchaftlich ausgebildete Lehren, oder auch bloße unwiſſenſchaftliche Anſichten, Gott und die Welt betreffend, bei denen Ein und daſſelbe Princip zum Grunde liegt, aus welchem auch der, allen dieſen Lehren gemeinſame Grundbegriff der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes hervorgeht, mit dem Namen pantheiſtiſcher Lehren, oder auch AllEinheitslehren (als Lehren des ἓν καὶ πᾶν) zu bezeichnen? Warum dieſer Namen in ihrer Anwendung auch eine Menge und

Mannigfaltigkeit von Syſtemen, welche die Geſchichte der alten, wie der neuen und neueſten Speculation aufzuweiſen hat, uns enthalten, gleich als ob dieſe Benennungen nichts als leere Namen von Dingen wären, die nicht exiſtiren und nicht exiſtirt haben. Wenn auch durch keinen Begriff, und durch keinen dieſen Begriff bezeichnenden allgemeinen Namen, irgend ein beſtimmtes, wirklich vorhandenes Syſtem vollkommen nach ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit kann aufgefaßt und begriffen werden, da jedem einzelnen das Gepräge der intellectuellen und moraliſchen Individualität ſeines Urhebers aufgedrückt, und ſonach — mit Fichte zu reden — jedes philoſophiſche Syſtem gleichſam die Seele deſſen iſt, der es beſeelt: ſo wird gleichwohl dieſer, durch keinen Begriff zu erſchöpfenden Eigenthümlichkeiten ohngeachtet, doch immer auch das Gemeinſchaftliche in den Grundſätzen und den Grundbegriffen, worin gewiſſe ſpeculative Denker zuſammentreffen, ſich herausheben, und in dieſer, von dem Eigenthümlichen und Individuellen abgeſonderten, allgemeinen Form darſtellen laſſen. Welcher Kenner der alten und neuen empiriſtiſchen und rationaliſtiſchen Syſteme des Ariſtoteles und des Platon, des Bako, Hobbes, Locke, Condillac u. a. m. des Carteſius, und unſers Leibnitz, Kant und Jacobi, wird das Eigene, wodurch eine jede dieſer wirklich vorhandenen Philoſophien von allen übrigen ſich unterſcheidet, überſehen können? Aber immer werden ſich doch die Einen in dem ihnen gemeinſchaftlichen Princip und Grundgedanken des Empirismus, ſo wie die Andern in dem entgegengeſetzten Princip und Grundbegriffe des Rationalismus vereinigen, und an dieſem Vereinigungspuncte ihrem allgemeinen Charakter nach auch erkennen laſſen. — Und nicht anders verhält es ſich mit den vielen und mannigfaltigen Syſtemen des Pantheismus, welche in der Geſchichte der alten, wie der neuen und neueſten Speculation, als wirklich vorhandene Syſteme, vorkommen. Welche Verſchiedenheiten werden wir hier nicht antreffen zwiſchen dem Alten und dem Neuen

und Neueſten derſelben pantheiſtiſchen Speculation; desgleichen zwiſchen den pantheiſtiſchen Syſtemen des Orients und des Occidents. —

Nicht unrichtig bemerkt ein neuerer Gelehrter (der ſchon erwähnte Verfaſſer der Schrift: die Lehre von der Sünde und vom Verſöhner in der zweiten Beilage) es gebe einen Pantheismus des Begriffs, der Phantaſie und des Gefühls; der erſte ſey eigenthümlich den Eleaten, ſo wie (in neuerer und neueſter Philoſophie) dem Spinoza, Fichte und Hegel; der zweite finde ſich im Orient, namentlich bei den Kabbaliſten und Neu-Platonikern; der Gefühls-Pantheismus bei den meiſten Myſtikern, nicht nur der Chriſtlichen, ſondern auch der Muhamedaniſchen Religion (vornehmlich bei der Muhamedaniſch-perſiſchen Secte der Sofis). —

Dieſer ſubjective Unterſchied in den angegebenen drei Hauptarten, welcher auch in objectiver Rückſicht für die beſondre Geſtaltung und Ausbildung der pantheiſtiſchen Weltanſicht ſelbſt von unverkennbarem und bedeutendem Einfluſſe ſeyn muß, hat augenſcheinlich ſeinen Grund in dem überwiegenden Antheile, den das eine oder das andere Geiſtes-Vermögen, als Organ des Denkens, oder des Schauens oder des bloßen Gefühls an der mehr logiſchen oder mehr äſthetiſchen Geſtaltung und Ausſchmückung derſelben pantheiſtiſchen Weltanſicht gehabt hat. Wohl tritt in allen Syſtemen des orientaliſchen Pantheismus, als überwiegendes Element, ſichtbar das Schauen hervor, durch welches die dichtende Phantaſie die höchſten Gegenſtände in Bildern zu erfaſſen und begreifen zu können wähnt; indeſſen die kältere und mehr proſaiſche Speculation der abendländiſchen Philoſophie ihre pantheiſtiſchen Syſteme mehr logiſch durch Begriffe unter Leitung einer wiſſenſchaftlich dialektiſchen Methode auszubilden ſuchte. Aber welche Varietäten finden ſich immer noch wieder unter den erwähnten drei Hauptarten; — und wie unverkennbar offenbart ſich in dem Eigenthümlichen, wodurch jedes

einzelne, zu der einen oder der andern Art zu rechnende, wirklich vorhandene System ſich auszeichnet, die eigene Denkart und die vorherrſchende Geiſtesthätigkeit des Verſtandes, oder der Phantaſie und des Gefühls, welche ihren entſchiedenen Einfluß auf den beſtimmten Umriß und die Ausbildung des Syſtems bei den verſchiedenen Urhebern derſelben geäußert hat! Man vergleiche nur einmal den alten phyſiſchen Pantheismus der Stoa mit dem noch ältern rein metaphyſiſchen der Eleaten; dieſen hinwiederum mit den neuern pantheiſtiſchen Syſtemen des Jordanus Bruno und des Spinoza, und dieſe endlich noch mit den Syſtemen unſrer neueſten pantheiſtiſchen Speculation, die ſich unter dem Einfluſſe des idealiſtiſchen Princips auf eine eigene Weiſe geſtaltet haben: — welche Verſchiedenheiten werden wir hier überall antreffen, durch welche das eine Syſtem von den andern in ſeiner Eigenthümlichkeit ſich uns darſtellt! Aber doch werden wir alle dieſe und ihnen ähnliche Syſteme unter Eine Claſſe bringen, und ihnen den auf ſie alle insgeſammt anwendbaren Namen des Pantheismus beilegen können.

Nicht alſo ſoll uns der, zu Bezeichnung gewiſſer Syſteme, und zu Unterſcheidung derſelben von andern, aufgenommene und gebrauchte Name etwa nur dazu dienen, um — wie ein neuerer ſchon erwähnter philoſophiſcher Schriftſteller über den bloß polemiſchen Gebrauch der philoſophiſchen Seetennamen ſich äußert — das Extrem zu bezeichnen, zu welchem irgend ein Keim des Unrichtigen führen würde, „„wenn er ſich rein für „„ſich ausbilden könnte““. Dem es um eine genauere Bekanntſchaft mit dem Geiſte und eigenthümlichen Charakter irgend eines Syſtems zu thun iſt, dieſer ſieht vor Allem nur auf das Princip, wovon daſſelbe ausgeht, und auf den Grundgedanken, woraus dieſes Syſtem ſich entwickelt. Ob und in wie fern in dieſem Princip und in dieſem Grundgedanken irgend ein Keim des Unrichtigen liege, darüber zu urtheilen, iſt ſodann eine Sache der Kritik, welcher es obliegt, ein jedes Syſtem zur Rechen-

ſchaft darüber zu fordern, wie und in wie weit es den vereinigten Anforderungen der ſpeculativen und der practiſchen Vernunft ein Genüge leiſte, oder dieſe Anforderungen unerfüllt laſſe, ja mit ihnen wohl gar in Widerſpruch gerathe, und darum auf die Wahrheit und Würde eines Syſtems der Vernunft entweder Anſprüche machen dürfe, oder dieſen Anſprüchen entſagen müſſe. Daß übrigens in ſo manchen einzelnen, wirklich vorhandenen Syſtemen einer gewiſſen Art der Keim des Irrthums, der in ihrem Princip liegt, nicht vollſtändig ſich entwickelt, und darum auch nicht zu dem Extrem geführt hat, zu welchem es, wenn dieſer Keim ſich rein und vollſtändig ausgebildet, unvermeidlich hätte führen müſſen; das kann wohl in der allgemeinen Charakteriſtik des Syſtems an ſich ſelbſt nichts ändern, und für die Beurtheilung ſeiner Wahrheit oder Falſchheit, ſeines Werthes oder Unwerthes von keinem Einfluſſe ſeyn. Und wie? Sollte der Keim des Unrichtigen, der in dem Prinzip liegt, von welchem dieſes oder jenes Syſtem ausgeht, ſogar nicht einmal ſich entwickeln und rein für ſich ausbilden können? — Nicht können? — Als ob uns nicht die Geſchichte der Speculation Beiſpiele genug an mehr denn Einem wirklich vorhandenen Syſteme dieſer oder jener Art vorlegen könnte, in welchen ſich der im Prinzip enthaltene Keim des Irrthums rein für ſich und vollſtändig ausgebildet: dieſes πρῶτον ψεῦδος, von welchem das Syſtem durch eine Reihe conſequenter Folgerungen bis zu dem Extrem derſelben geführt worden. Wie rein und vollſtändig hat ſich nicht der Keim der Irrthümer des Materialismus, des Naturalismus und des Fatalismus, die in dem Princip des in ſeiner Conſequenz durchgeführten Empirismus liegen, in mehreren wirklich vorhandenen alten und neuen Syſtemen deſſelben, z. B. des Hobbes, Helvetius, der franzöſiſchen Encyklopädiſten, dem Syſteme de la nature, u. a. m. ausgebildet! Und dies gilt auch namentlich von mehreren wirklich vorhandenen Syſtemen des Pantheismus, in welchen ſich der Keim des Unrich-

tigen, welchen das Princip in ſich ſchließt, wohl rein für ſich und vollſtändig genug ausgebildet, und das Syſtem zu den Extremen geführt hat, denen es, als conſequenten Folgen des irrigen Princips, nicht auszuweichen vermochte und auch nicht ausweichen, dieſelben ſogar nicht einmal verbergen wollte. So muß man es — wie der unbefangene und ſcharfſinnige philoſophiſche Denker, Hofr. Schulze (in ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften) ſehr richtig bemerkt — dem Spinoza zum wenigſten nachrühmen, daß er ſich unumwunden über die eigenthümlichen Lehren ſeines Syſtems und die Folgen daraus erklärt hat, indem Er z. B. darüber keinen Zweifel übrig läßt, daß nach ihm die Lehre, der Menſch ſey frey, und könne in ſofern ſittlich gut oder böſe handeln, einen Wahn ausmache, und daß ſeine Abſicht darauf gehe, die Ethik in eine Phyſik zu verwandeln.

Derſelbe philoſophiſche Schriftſteller (Prof. Ritter, als Verfaſſer eines ſchon erwähnten Abriſſes der philoſophiſchen Logik), welcher über den polemiſchen Gebrauch der philoſophiſchen Sectennamen ſeinen Tadel ausgeſprochen, will ſogar, daß man ſich vor allen dieſen Sectennamen verwahren ſolle, weil an dergleichen Namen, gleich umherlaufenden Geſpenſtern, doch nur Leichtgläubige ſchreckten. Das eine Zeitalter fürchte ſich vor dieſem, das andere vor einem andern Namen, welche als die fixen Ideen der Zeit gelten können. So fürchte man ſich zu unſrer Zeit in den höhern Regionen des Denkens, ganz beſonders von der einen Seite vor dem Pantheismus, von der andern Seite vor dem außerweltlichen Gott.

Sollte dieſe Furcht im Grunde nichts weiter, als die Furcht vor einem Namen ſeyn, auf welchem kein wirklich vorhandenes Syſtem ſich bezieht; wodurch ſogar nicht einmal irgend ein wirklich vorhandenes Syſtem bezeichnet werden könnte, weil der Name doch immer nur von einer einſeitigen Anſicht ausgehe, die in Niemand rein vorhanden war und ſeyn konnte, ſo wäre

das freilich eine eitle, kindiſche Geſpenſterfurcht, die man wenigſtens keinem ſpeculativen Denker zutrauen wird, welcher über die gemeine Denkart, zu den höhern Regionen des Denkens ſich erhoben. Iſt wirklich die Furcht einerſeits vor dem Pantheismus, andrerſeits vor dem außerweltlichen Gott unſerm philoſophiſchen Zeitalter ganz beſonders eigen: ſo muß dazu wohl ein reellerer Grund vorhanden ſeyn, als das Schreckbild des bloßen Namens. Wir dürfen dieſen Grund nicht lange ſuchen; — er bietet ſich uns ungeſucht in der Geſchichte unſrer neuern und neueſten Speculation von ſelbſt dar. —

An dem ſpinoziſtiſchen Pantheismus weiſt uns die Geſchichte der neuern Speculation ein wirklich vorhandenes Beyſpiel von einer pantheiſtiſchen Vorſtellungsart und Weltanſicht auf, die durch den Urheber dieſes merkwürdigen Erzeugniſſes der philoſophiſchen Speculation eine Ausbildung erhalten, welche den Forderungen des Verſtandes an eine Wiſſenſchaft für weit angemeſſener erkannt worden iſt, als alle die frühern Ausbildungsweiſen derſelben Vorſtellungsart, die großentheils ihre Entſtehung entweder einem bloßen myſtiſchen Gefühle verdankten, oder an welchen die dichtende, mit gewiſſen Bildern ſpielende Phantaſie einen weit größern Antheil hatte, als der methodiſch, in klaren und beſtimmten Begriffen denkende Verſtand. Dieſer wiſſenſchaftlichen Ausbildung, welche Spinoza der pantheiſtiſchen Idee durch Anwendung gewiſſer Grundbegriffe und Grundſätze des rationaliſtiſchen Dogmatismus der Carteſiſchen Philoſophie gegeben, hatte man darum auch die Ehre erwieſen, ihr zu Unterſcheidung von jenen frühern unwiſſenſchaftlichen, oder doch weniger den Forderungen der Wiſſenſchaft und Dialektik genügenden Ausbildungen, den Namen und Charakter des rationalen Pantheismus beizulegen, oder den Spinozismus, ſchlechthin und im vorzüglichen Sinne mit dem Namen des Pantheismus, ſo fern derſelbe als ein philoſophiſches Syſtem ſich geltend machen kann, zu bezeichnen.

Dieſer Spinoziſtiſche Pantheismus, in ſeinem ächten

unverfälſchten Sinne aufgefaßt, ſteht nun aber, wie man allgemein eingeſtehen muß, mit den Grundlehren des moraliſchen Theismus in einem offenbaren und unvertilgbaren Widerſpruche. — Die Furcht, dieſe Grundlehren, und mit ihnen zugleich die gewiſſeſten und theuerſten Ueberzeugungen des Gewiſſens und moraliſchen Gefühls, und des religiöſen Glaubens durch dieſes Syſtem zerſtört zu ſehen, mußte demnach ſelbſt in den Gemüthern ſo mancher ſpeculativen Denker um ſo natürlicher entſtehen, und um ſo gegründeter erſcheinen, je mehr das Syſtem durch die ſcheinbare Evidenz ſeiner Grundbegriffe und Axiome, und den geſchloſſenen Gang ſeiner Gedanken, die menſchliche Vernunft zu der unvermeidlichen Alternative zu nöthigen ſchien: entweder zu dieſem Syſtem ſich zu bekennen, und ſonach jene moraliſchen und religiöſen Grundwahrheiten des Theismus als Irrthum und Wahn zu verwerfen; oder auf allen Verſtandesgebrauch im Nachdenken über Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt völlig Verzicht zu leiſten. Umſonſt war es, dieſe Furcht zu vertreiben durch Zurechtweiſungen und Beſtreitungen des Syſtems, welche von Unkunde und Mißverſtand deſſelben zeugten, und mit einer unwürdigen, leidenſchaftlichen Beurtheilung und Behandlung ſeines Urhebers begleitet waren. Auch ſelbſt die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie vermochte nicht, die Grundloſigkeit und Schwäche des Syſtems durch Aufdeckung ſeiner Grundfehler auf eine ſo genugthuende Weiſe darzulegen, daß nicht unbefangene und ſcharfſichtige philoſophiſche Denker, wie Leſſing, Jacobi, Rehberg, Wizenmann u. a. m., deren Verſtand an keiner Schule hieng, noch Gründe genug wieder auffanden, ſich des Syſtems, als Apologeten deſſelben in gewiſſem Betracht und unter gewiſſen Vorausſetzungen, anzunehmen. Jacobi war ſogar damals ſchon ſo weit gegangen, die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie ſelber zu beſchuldigen, daß ſie den unabläſſigen Forſcher zu den Grundſätzen der Spinoziſtiſchen zurückführe, indem ſie nicht minder fataliſtiſch ſey als dieſe; auch nicht anders

seyn könne, weil jeder Weg der Demonstration, den ja auch sie einschlägt, in den Fatalismus ausgehe.

Nachdem durch die kritische Methode der Speculation, die Demonstration, der man bisher unbedingt vertraut, als dem einzigen Wege zur Erkenntniß des höchsten Wahren und Gewissen zu gelangen, ihren Credit verloren hatte, mußte mit Entdeckung des Grundfehlers des Spinozismus, die schwache Seite des Systems und die Unhaltbarkeit desselben in dem, was es Positives hat, klar und außer Zweifel gesetzt werden, und damit zugleich die Furcht vor seinen zerstörenden Einwirkungen auf die Grundwahrheiten des Theismus, für alle diejenigen Denker wenigstens gänzlich dahinschwinden, die sich von der Richtigkeit des neuen, sicherer zum Ziele führenden Weges der kritischen Methode überzeugt hatten.

Diese Furcht vor dem Spinozistischen Pantheismus schien nun vollends vertrieben worden zu seyn durch die Polemik des ächten durchgeführten Kriticismus, wofür der Urheber des Idealismus der Wissenschaftslehre dieses sein System gehalten wissen wollte, wodurch auch allein nur der Spinozismus als solcher, aufgehoben und vernichtet werden könne und müsse. Da es nämlich seiner Behauptung zufolge, nur zwei völlig consequente Systeme giebt: das Kritische, welches das Ich bin als die absolute Grenze alles Wissens anerkennt, und das Spinozische, welches diese Grenze überspringt: so mußte, wenn das erstere System als ein, durch die Grundsätze, worauf es ruht, unumstößliches Lehrgebäude sich zu behaupten und zum Range einer evidenten Wissenschaft zu erheben vermochte, das letztere damit zugleich in seiner Grundlosigkeit bloßgestellt seyn, und konnte seine Ansprüche, das System der reinen Vernunft zu heißen, nun nicht weiter geltend machen. Diese Ehre sollte von nun an ausschließend nur dem Idealismus gebühren, der auch allein nur die Speculation vor der Gefahr, in Spinozismus zu gerathen, sicher stellen könne; indessen jedes andre System, das Leibnitzische selbst, in seiner Vollendung gedacht, nicht ausgenommen, indem es

das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinonismus kommen müsse. — Wie einst Berkeley in seinem materialen oder empirischen Idealismus die einzig sichere Schutzwehr gegen den Skepticismus und den Athelsmus, die er mit dem Materialismus zugleich gänzlich zu Boden stürzen wollte, gefunden zu haben meinte: so glaubte auch Fichte durch seinen transscendentalen Idealismus, den Spinozismus insbesondre in seiner Wurzel zerstört, und der Speculation alle Wege ganz und auf immer verschlossen zu haben, auf welchen sie doch einmal wieder zu demselben zurückgeführt werden könnte. Und so schien demnach die Speculation vor dieser Gefahr durch einen für ächten, durchgeführten Kriticismus erklärten Idealismus für immer gesichert zu seyn. Aber war nun auch wirklich nicht nur der spinozistische Pantheismus als solcher, sondern mit ihm zugleich jede Art und jede mögliche Form desselben durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet? —

Der Scharfblick Jacobi's durchschaute bald genug den Idealismus der Wissenschaftslehre als einen umgekehrten Spinozismus, welcher die absolute Objectivität in eine absolute Subjectivität umgeschaffen; die absolute Substanz Spinoza's in das reine absolute Ich, in welchem allein nur die unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns gedenkbar sey, gesetzt, und sonach die Speculation nur von einer Art und Form des Pantheismus, zu einer andern, von der realistischen, objectiven, zu einer rein idealistischen, subjectiven, geführt hatte. Im Ich, dem absolut Einen, Unbedingten und Unendlichen, das alle Realität in sich enthält, und außer welchem Nichts ist, war nunmehr, wie auch Schelling, als anfänglicher idealistischer Wissenschaftsgenosse Fichte's in klaren und bestimmten Worten darüber sich ausgesprochen — das ἓν καὶ πᾶν gefunden, wonach die Philosophie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen. Dieser, in die Ichheit gesetzte Gott des neuen idealistischen Pantheismus mußte nun auch eben so gut nothwendig ein

unperſönliches Weſen ſeyn, wie der Gott des ältern realiſtiſchen Pantheismus Spinoza's, weil das reine Bewußtſeyn nie zum Bewußtſeyn gelangt. Was aber als etwas außer und über dem, im empiriſchen Bewußtſeyn gegebenen reinen Bewußtſeyn, als die höchſte Einheit geſetzt werden mochte, wurde im Syſtem dieſes idealiſtiſchen Pantheismus geſetzt, nicht als etwas, das da iſt, ſondern nur als etwas, das durch uns hervorgebracht werden ſoll aber nicht kann; — ein vorgeſtecktes, aber nie zu erreichendes Ideal: das Ideal einer moraliſchen Weltordnung. — Der Gott dieſes idealiſtiſch pantheiſtiſchen Syſtems war ſonach nichts Realeres als dieſe bloße moraliſche Weltordnung, da der Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält als dieſen Begriff, nur Erdichtung iſt, und nur die Folge der Endlichkeit des Verſtandes, der die verſchiedenen Beziehungen jener Ordnung auf das Handeln, in dem Begriffe eines exiſtirenden Weſens, genannt Gott, zuſammenfaßt und fixirt.

Dieſer rein idealiſtiſche Pantheismus, als eine Lehre des Wiſſens von dem Ich, als dem Abſoluten und einzig Realen, und des Glaubens an ein Göttliches, das aber nicht als ein außer dem abſoluten Ich wahrhaft exiſtirendes ſelbſtändiges und perſönliches Weſen zu denken iſt, mußte indeſſen ſpäterhin einem andern Syſtem Platz machen, nachdem es ſich die Wiſſenſchaftslehre bei ihrem Untergange vom bloßen Idealismus zum Realismus, nicht länger verbergen konnte: daß das Eine, welches ſchlechthin durch ſich ſelbſt iſt, nur Gott ſey; jedoch nicht als der todte Begriff, ſondern als lauter Leben in ſich ſelbſt. Aber auch dieſes neue, aus einer wiſſenſchaftlichen Ichheits- in eine wiſſenſchaftliche Gotteslehre umgeſchaffene Syſtem führte doch abermals wieder zu einer pantheiſtiſchen Weltanſicht, die ſich in ihrer Einſeitigkeit von der Spinoziſchen wohl nur darin unterſcheidet, daß ſie lediglich die Welt des Wiſſens, oder der Intelligenzen, nicht auch die Naturwelt als die Aeußerung und Offenbarung, oder als die Form

des Daſeyns des abſoluten göttlichen Seyns und Lebens anerkennen wollte. Ueber dieſe beſchränkte und einſeitige ſubjectiv-idealiſtiſche Weltanſicht ſich erhebend, hatte früher ſchon die Speculation mit der Schelling-ſchen abſoluten Identitätslehre ein Syſtem zu begründen und auszubilden verſucht, deſſen Urheber bei dieſem Unternehmen ſich Spinoza'n wieder zum Muſter genommen, weil deſſen Lehre, wofern man nur tief genug in den Inhalt und Geiſt des Spinozismus eindringe, im Grunde der Wahrheit keine andre ſey, als die der reinen und lautern abſoluten Identität des Abſoluten. Zwar hatte in der Folge der neuere abſolute Identitätslehrer den Weg des ältern, ſeines Vorgängers und Muſters, an einem gewiſſen Puncte wieder verlaſſen, nachdem es ihm klar geworden war: daß der Spinozismus nur ein einſeitig realiſtiſches Syſtem ſey, welches erſt durch Vergeiſtigung, und durch Ergänzung des Realen mit dem Idealen, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem könne und müſſe fähig gemacht werden. Aber dieſer, zum eigentlichen Vernunftſyſtem erhobene Spinozismus war und blieb in ſeiner Grundlage doch immer wieder Pantheismus, welcher unter dem Charakter eines Syſtems der Wechſeldurchdringung, des Realismus und des Idealismus zu einer beſondern Evolutions- und Emanationstheorie ſich geſtaltet hatte, mit Hülfe einer Methode, die als die progreſſive, evolvirende, keine Methode der Deſcendenz, ſondern der Aſcendenz ſeyn, und, von dem Wege des Spinoza beſtimmt abweichend, vom Erkennen und Begreifen der bloß realen Seite des Abſoluten, auch zum Wiſſen und Begreifen der idealen Seite deſſelben führen ſollte.

Alſo überall hier nur ein Wechſel und Wandel, ein Umtauſch und Umſatz in den verſchiedenen Formen und Ausbildungsweiſen derſelben pantheiſtiſchen Grundidee, welche wir endlich auch noch in der Philoſophie Hegel's, dieſes neueſten abſoluten Identitätslehrers, zu einer beſondern Form ſich geſtalten und ausbilden ſehen, zur Form eines rein logiſchen oder intellectuel-

len Syſtems der Immanenz. Hier nämlich wird das Abſolute vorgeſtellt als die allgemeine und Eine Idee, die Idee ſelbſt, welche eben ſo ſehr das Syſtem der beſtimmten Ideen iſt, ſofern das einzelne Seyn nichts anders iſt, als nur irgend eine Seite der in das Daſeyn tretenden und damit ihre Momente auseinander werfenden Idee, in welche denn auch alle die beſtimmten Ideen, in denen, als ihr bleibender Grund und ihr Weſen ſie ſelbſt als beſtimmte Idee iſt, als in ihre Wahrheit zurückgehen.

Sollte nun aus dieſer Richtung, welche die Speculation des Tages in gewiſſen idealiſtiſchen Schulen zu verſchiedenen pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten und Weltanſichten genommen, das Reſultat müſſen gezogen werden: daß auch durch den Idealismus unſrer neuern Philoſophie der Pantheismus ſo wenig habe aufgehoben und vernichtet werden können, daß vielmehr dieſer Idealismus als ächter durchgeführter Kriticismus am Ziele ſeiner progreſſiven wiſſenſchaftlichen Ausbildung auf dem Wege einer folgerechten ſcientifiſchen Methode, unausweichlich zum Pantheismus übergehen müſſe, welcher ſich ſonach wohl als die einzig wahre, durch Wiſſenſchaft und Dialektik begründete Philoſophie bewähre: ſo würde man ſich freilich auch in unſern Zeiten ganz beſonders wieder vor dem Pantheismus zu fürchten haben. Und nicht nur dies: es müßte dieſe Furcht ſogar eine Scheu und Furcht vor aller Philoſophie ſelbſt zur Folge haben, und ein gerechtes Mißtrauen gegen alle ihre wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in den höhern Regionen des Denkens, einflößen und unterhalten. Denn wenn überall die Philoſophie in ihrer Erhebung zu den höchſten überſinnlichen Regionen des Denkens ſich in keiner Abſicht und Bedeutung als Wiſſenſchaft begründen und ausbilden kann, ohne ſich mit der Moral und Religion zu entzweyen: ſo wäre von ihr auch kein Heil für die Anerkennung und Rechtfertigung der ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen des Gewiſſens und Gemüths zu hoffen. Die heilige Stimme des Gewiſſens

und der Religion selbst müßte daher einen Jeden, dem diese Ueberzeugungen über Alles theuer und werth sind, vor dem Wege der philosophischen Speculation, als vor einem gefährlichen Irrwege warnen, den man lieber gar nicht betreten solle, weil man auf demselben nicht inne halten dürfe, als bis man, von der consequenten Speculation geleitet, an dem trostlosen, unerfreulichen Ziele angekommen ist, an welchem man sich um jene Ueberzeugungen betrogen sieht.

Hier müssen wir nun aber denen Allen, welche, mit gewissen speculativen Denkern in alter wie in neuerer und neuester Philosophie, in dem Wahne befangen sind: es sey ein consequenter Pantheismus die gewisse Furcht aller, zu Betrachtungen über die höchsten und wichtigsten Gegenstände der Vernunft sich erhebenden Speculation, in allem Ernste die nicht abzuweisende Frage vorlegen: ob denn wohl die Wendung, welche die Speculation bei mehreren Denkern in alter und neuer Philosophie zu wissenschaftlicher Begründung und Ausbildung irgend einer pantheistischen Weltansicht genommen, für die Richtung zu halten sey, die sie nothwendig nehmen müsse, wenn sie sich anders vor der Wissenschaft als ächte durchgeführte, ihrer Aufgabe vollkommen genügende Speculation, geltend machen wolle? —

Auch wir behaupten mit Fichte, dem Wissenschaftslehrer, wiewohl in einem ganz andern, von dem seinigen gar sehr verschiedenen Sinne, daß es allerdings nur zwei völlig consequente Systeme gebe: das Kritische, welches diejenige Grenze anerkennt, die ein für alle Mal und auf immer der menschlichen Forschbegierde durch den Organismus der menschlichen Erkenntnißkraft gesetzt ist; und ein, diesem ächten, innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft durchgeführten Kriticismus, gerade entgegengesetztes transscendentes System, welches nach der Weise und dogmatischen Methode des Spinozischen, diese Grenze überspringt, und daher auch am Ziele eines, über diese Grenze hinausgegangenen Strebens nach Erweiterung des Wissens bis zur Vollständigkeit einer

vollendeten Wiſſenſchaft des Alls — der abſoluten Einheit und Allheit — gleich dem Spinoziſchen, bei irgend einer pantheiſtiſchen Weltanſicht anlangen muß. Denn eine jede durchgeführte Speculation, welche von dem Abſoluten ausgehen will, und ſich eine poſitive Erkenntniß des Ewigen zutraut, verliert ſich, wie der ſcharfſinnige und beſonnene ſpeculative Denker Fries ſo richtig bemerkt, in diejenige Anſicht, wonach man ſich die höchſte Einheit im Seyn der Dinge nicht durch den Begriff der Urſache, ſondern durch den Begriff der Subſtanz bildet, indem man alles Seyn in dem Seyn der Gottheit vereiniget, bei welcher Vorſtellungsart dieſe Speculation nothwendig zum Pantheismus wird. — Das iſt nun auch wirklich die Geſchichte der Schickſale aller Speculation, welche ſich zutraute, eine Aufgabe löſen zu können, die über das Faſſungsvermögen der menſchlichen Vernunft hinaus geht. Es hat dieſe, vom Abſoluten, im Vertrauen zu einer poſitiven Wiſſenſchaft deſſelben, ausgehende Speculation ſich entweder wirklich mit Spinoza'n und andern ältern oder neuern Pantheiſten in der Idee eines ſolchen pantheiſtiſchen Seyns vereiniget, oder ſie iſt, wie z. B. die Speculation des Descartes und Leibnitz, auf halbem Wege ſtehen geblieben, würde aber, bis zum Ziele ihrer Vollendung fortſchreitend, nicht minder wie die ſpinoziſtiſche, bei einer pantheiſtiſchen Weltanſicht angekommen ſeyn. Und ſo hat auch die neueſte Speculation in gewiſſen idealiſtiſchen Schulen, von derſelben Vorausſetzung einer poſitiven, adäquaten Erkenntniß und Wiſſenſchaft des abſoluten ausgehend, nothwendig wieder zu irgend einem Pantheismus werden müſſen, wie die Geſchichte dieſer Speculation es beweiſt. Mit dem erſten Schritte über jene Grenze hinaus, welche der ächte Kriticismus der Speculation vorgezeichnet hatte, war für ſie auch der Weg zu dieſem Ziele eröffnet. — Fragen wir demnach, für Wen nun wohl der Pantheismus die einzig wahre und einzig mögliche Philoſophie ſey und ſeyn müſſe: ſo werden uns ohne Zweifel auf dieſe Frage die ſpecula-

tiven Denker Alle eine bejahende Antwort geben müſſen, welche nur diejenige Philoſophie für die einzig wahre anerkennen mögen, deren Weſen, als einer umfaſſenden, das Univerſum begreifenden Wiſſenſchaft, darin beſteht, in klarem Wiſſen und in anſchauender Erkenntniß des Abſoluten und Ueberſinnlichen zu beſitzen, was die Nichtphiloſophie im Glauben zu ergreifen meint. Nicht ſo diejenigen ſpeculativen Denker, inſonderheit auch in unſrer neuern und neueſten Deutſchen Philoſophie, welche dem weiſen und beſcheidenen Grundſatze des ächten Kriticismus treu bleiben, der das Wiſſen (um Dinge einer überſinnlichen Welt) aufhob, um zum Glauben Platz zu bekommen. Dieſe ſetzen den letzten Zweck aller Philoſophie nicht in Erweiterung und Vollendung eines allumfaſſenden, keiner Ergänzung durch Glauben bedürfenden Wiſſens, ſondern eben in die Rechtfertigung und Aufklärung eines rein vernünftigen Glaubens an die höchſten Gegenſtände unſrer ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen, welchem Glauben darum auch das Wiſſen und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß — das Niedere dem Höhern und Höchſten — müſſe untergeordnet werden. — Es bleibt ſonach dem philoſophirenden Denker von dieſer Denkart und bei dieſer ächtkritiſchen Methode der Speculation keineswegs die traurige, alle Philoſophie demüthigende Alternative übrig, entweder irgend einem conſequenten Pantheismus huldigen, oder aller Speculation entſagen, und der Unphiloſophie die Ehre geben zu müſſen, daß ſie die alleinige Weisheitslehre ſey, welche der Sittlichkeit und Religion keinen Nachtheil bringen könne. Denn zwiſchen Philoſophie als einer, allen Glauben ausſchließenden Wiſſenſchaft des vollendeten und allumfaſſenden Wiſſens, und der Nichtphiloſophie giebt es ein Drittes; — eine Philoſophie nämlich, welche, wie unter andern Fries (in ſeiner Metaphyſik) ſie beſchreibt: „„in Einſtimmung mit „„dem Evangelium lehrt, daß alles Wiſſen nur Stück„„werk ſey, und daß ſich der Menſch zur höhern Wahr„„heit nur erheben könne im Glauben, welcher aller

„„Wiſſenſchaft entgegen zu ſetzen ſey. So werde es die „„Aufgabe der chriſtlichen Philoſophie, dem Wiſſen „„und der Wiſſenſchaft in ihnen ſelbſt klar zu machen, „„wie ſie ſich der innerſten rein vernünftigen Ueberzeu„„gung im ſittlichen Selbſtvertrauen, d. h. dem Glau„„ben unterzuordnen haben.““ Dieſe, nur in den niedern Regionen des philoſophiſchen Denkens als eine Lehre des Wiſſens, aber in den höchſten Regionen deſſelben als eine Lehre des Glaubens ſich geltend machende Philoſophie hat nun warlich vor keiner Art des Pantheismus ſich zu fürchten; und die, welche ſie zur Lehrerin und Führerin auf dem Wege der Wahrheit erwählen, ſind in den höhern Regionen des ſpeculativen Denkens hinreichend vor der Gefahr geſichert, in irgend eine pantheiſtiſche Weltanſicht ſich zu verlieren. —

Eine Philoſophie, die den reinvernünftigen Glauben über das Wiſſen erhebt, und alle Wiſſenſchaft demſelben unterordnet, hat ſich aber auch eben ſo wenig in den höhern Regionen des Denkens vor einem außerweltlichen Gotte zu fürchten, ſofern nämlich dieſer Begriff in einer Bedeutung genommen werden ſollte, welche, dieſen Gott in einen Götzen verwandelnd, der reinen Vernunftidee von dem höchſten Weſen, als einem rein intelligiblen, über alle ſinnlichen Prädicate, alle räumlichen und zeitlichen Beſtimmungen und Verhältniſſe erhabenen Gegenſtande, widerſtreitet. Denn die Philoſophie, welche in Aufklärung eines rein vernünftigen Glaubens ihren höchſten Zweck findet, hat dieſen Glauben eben ſowohl von Aberglauben, als von einem, durch gründliche Anmaaßungen der Wiſſenſchaft erzeugten Unglauben zu befreyen, und gegen beide zu ſichern. Indem ſie dieſes thut, erfüllt ſie den hohen Beruf, den auszuführen ihr obliegt, und deſſen Ausführung im Dienſte der Religion ſie eben ſo nöthig als ehrenvoll für ſich achten muß. — Denn „„zwar iſt es““ — wie ſelbſt ein Hume, der bloß ſpeculative Skeptiker bemerkt — „„es iſt „„gewiß eine Art von Beſchimpfung für die Philoſo„„phie, wenn man ſie, deren ſouveraines Anſehen allent-

„„halben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Ge„„legenheit sich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und „„sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr An„„stoß nimmt, zu rechtfertigen. Jedoch sey eine, aber „„auch nur die Eine Gelegenheit da, wo es die Philo„„sophie für nöthig und ehrenvoll achten könne, sich „„selbst zu rechtfertigen, und das ist: wenn die Religion „„im Mindesten angetastet zu seyn scheint, deren „„Rechte ihr so theuer als ihre eignen, und „„in der That dieselben seyen.““ — Stehen nun wirklich Pantheismus und Theismus in einem so feindseligen Verhältnisse gegen einander, daß sie ihre gegenseitige Ansprüche und Forderungen unter einander nicht ausgleichen und sich dergestalt mit einander nicht befreunden können, ohne daß entweder jener sein Grundprincip aufgebe, aber damit auch seinen eigenthümlichen Charakter verläugne, oder dieser es sich gefallen lassen müsse, von jenem eine Deutung und Behandlung seiner Grundlehren von göttlicher und menschlicher Freyheit und Persönlichkeit, von dem Guten und dem Bösen, von dem Endzwecke der Welt und der vernünftigen Weltwesen insbesondre, zu erhalten, bei welcher sie ihre sittliche Wahrheit und mit dieser zugleich ihre Würde und Heiligkeit, ja selbst alle wissenschaftliche, speculative Haltung verlieren müssen: so wäre es auch entschieden, daß zwischen den Rechten der Philosophie und den Rechten der Religion in der That nicht nur keine Eintracht und Identität, sondern vielmehr die offenbarste Zwietracht, und der unvertilgbarste Widerspruch statt finden würde, wofern es nämlich wahr seyn sollte, daß Pantheismus in irgend einer, z. B. der idealistischen Form, die einzig probehaltige Philosophie sey.

Hier aber tritt nun Philosophie gegen Philosophie auf; — die Philosophie des Glaubens, deren Rechte mit den Rechten der Religion, der reinmoralischen, in dem vollkommensten Einklange stehen, und die sie auch nur für die allein wahren und gültigen Rechte aller ächten Philosophie anerkennt, gegen die Philosophie des

Wiſſens, welche ſich Rechte anmaaßt, die ihr nicht zukommen, und damit die Religion anzutaſten droht. Indem die erſtere ihren Rationalismus des Glaubens dem Rationalismus eines falſchen, eingebildeten Wiſſens, wie dieſer insbeſondre auch in den verſchiedenen Syſtemen der Hyperphyſik des Pantheismus ſich ausgeſprochen, entgegenſetzt, denſelben in ſeiner Nichtigkeit und Grundloſigkeit bloßſtellt und mit ſeinen widerrechtlichen Anſprüchen und Forderungen abweiſt, wird ſie ſich über ihr Verhältniß zur Religion vollkommen rechtfertigen, und ihr eigenes ſouveraines Anſehen als getreue Dollmetſcherin der ſich ſelbſt und ihre Schranken erkennenden Vernunft, dieſer ihrer einzigen Geſetzgeberin, behaupten können.

Es iſt unſre hiemit beſtimmt ausgeſprochene Abſicht bei den folgenden Unterſuchungen, den Rationalismus des rein vernünftigen Glaubens in ſeinen wohlgegründeten Rechten und Anſprüchen gegen die widerrechtlichen Anforderungen des Rationalismus eines falſchen, angemaaßten Wiſſens geltend zu machen. Denn dieſe Unterſuchungen ſollen uns hoffentlich zu dem Reſultate führen: daß die von Manchen ſo hochgeprieſene Schlußfeſtigkeit aller Hyperphyſik des Pantheismus kein haltbares Fundament habe, ſondern auf einem Princip beruhe, welches nur für die untergeordnete Sphäre des niedern Wiſſens um die Dinge der ſinnlichen Welt gültig iſt; für die höchſte Region der Ideen ewiger Wahrheit aber, zu welcher die Vernunft im Glauben ſich erhebt, keine Gültigkeit habe, weil hier ein höheres Princip ſeine Stätte hat, und ein höheres Geſetz waltet, dem jenes niedere Princip ſich unterwerfen muß.

Welches dieſes niedere, allein Rationalismus des Wiſſens allein angehörige, und dieſes höhere, den Rationalismus des Glaubens begründende und beſtimmende Princip ſey, darüber ſoll uns der nächſtfolgende Abſchnitt bereits einige genügende Aufſchlüſſe geben.

Zweiter Abſchnitt.

Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Begriffsbeſtimmung der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in den Syſtemen der Immanenz und der Emanation nach ihren verſchiedenen, aus dem pantheiſtiſchen Grundgedanken entwickelten Grundformen und Ausbildungsweiſen.

Die bereits angedeutete Verſchiedenheit der Begriffe, unter denen man ſich diejenige Lehre zu denken pflegt, welche mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet wird, macht es nöthig, uns gleich Anfangs über dieſen Begriff auf eine beſtimmte und unzweideutige Weiſe zu erklären. Denn es kommt hier Alles darauf an, daß einerſeits das, was in allem Pantheismus das Weſentliche iſt, hervorgezogen, und andrerſeits zugleich das Eigenthümliche, wodurch die vielen beſondern Formen, welche dieſelbe AllEinheitslehre in den Syſtemen der Emanation ſowohl, als der Immanenz anzunehmen ſo geſchickt iſt, unter einander ſelbſt ſich unterſcheiden, in die beſondern Begriffsbeſtimmungen aufgenommen, und dergeſtalt das Schwankende in dieſen Beſtimmungen feſter geſtellt, das Verwirrende darin aufgeklärt und das Vieldeutige auf ſeine genau beſtimmten, für die eine oder die andre Form alleingültigen Bedeutungen zurückgeführt werde.

Wenn Buhle in der ſchon gedachten Abhandlung den Kolophoniſchen Weltweiſen Xenophanes als den erſten, Spinoza'n als den letzten Pantheiſten aufführt, und ſonach keinen unter den vielen, den Eleaten vorangegangenen philoſophirenden Denkern zu nennen weiß, dem der Name eines Pantheiſten beizulegen ſey: ſo muß dieſer gelehrte Geſchichtsforſcher der Philoſophie unſtreitig einen beſchränktern Begriff vom Pantheismus ſich gebildet haben, als Andre, welche nicht bloß in jenen älteſten Naturphiloſophien der Joniſchen und Italiſchen Schule vor Anaxagoras, desgleichen auch nach ihm in der Stoiſchen, dem alten Jonier Heraklit

nachgebildeten Naturphilosophie, sondern selbst in den vorzugsweise sogenannten Emanationssystemen, namentlich im Neuplatonismus, pantheistische Weltansichten finden. So äußert sich Tiedemann über die Identität des Emanationssystems mit dem Pantheismus: daß dieses System, welche Deutung man ihm auch geben möge, allemal zum Pantheismus führe; und je nachdem man die Erklärungsart (der Grundlehren desselben) näher bestimmt, zum groben oder feinen Spinozismus. Nach seiner Ansicht von Plotin's Emanationssysteme insbesondre, lehrt dieser berühmteste Neuplatoniker, dem das System seine wissenschaftliche Begründung und Ausbildung verdankt, groben Spinozismus, wenn Er Alles zu Theilen der Gottheit macht, und sie die erste Materie seyn läßt, die durch mancherlei Veränderungen in zahllosen Gestalten sich uns zeigt. Er lehrt dagegen feinen Spinozismus, wenn Er Gott zum logischen Subjecte aller, in der Erfahrung vorkommenden Mannigfaltigkeiten macht, und aus Verstandesbegriffen alles Sinnliche herleiten will. Für die nämliche Ansicht von wesentlicher Identität der Neuplatonischen Emanationslehre und des Pantheismus hat auch Tennemann sich entschieden, da Er als Resultat seiner Darstellung und Prüfung dieses Systems, das kategorische Urtheil darüber fällt: daß ein strenger Pantheismus und Fatalismus dasselbe beherrsche.

Unter einem solchen umfassendern, auch die vorzugsweise sogenannte, und im Neuplatonismus zu einem philosophischen System ausgebildete Emanationslehre nicht ausschließenden Begriffe muß auch selbst Schelling den Pantheismus sich gedacht haben, indem Er, in der schon erwähnten Abhandlung über die menschliche Freyheit, von dieser Lehre ausdrücklich behauptet, daß sie auf keine Weise dem Pantheismus könne entgegen gesetzt werden, weil sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge außer Gott, und somit jenen offenbar voraussetze.

Aber wie? — Thut nicht die Schöpfungslehre das Nämliche; — setzt nicht auch sie eine ursprüngliche

Exiſtenz der Dinge in Gott, und ſomit den Pantheismus offenbar voraus, wofern anders unter Pantheismus nichts weiter als die Lehre einer urſprünglichen Exiſtenz der Dinge in Gott verſtanden werden ſoll? — Denn welcher Theiſt wird es läugnen oder auch nur anſtößig und bedenklich finden wollen, der Welt der Dinge ſchon vor ihrer wirklichen Exiſtenz eine Art von Daſeyn in Gott zuzuſchreiben, und ſonach eine urſprüngliche Immanenz des Seyns und Weſens derſelben im göttlichen Urweſen und Urſeyn vorauszuſetzen. Von derſelben Vorausſetzung muß ja wohl, in gewiſſem Betracht wenigſtens, auch diejenige Lehre von dem Urſprunge der Welt ausgehen, die wegen Annahme einer unerſchaffenen ewigen Materie, Gott zum bloßen Architekten der Welt macht, welcher durch die von ihm ausgehende Wirkung den ordnungs- und regelloſen materiellen Weltſtoff geformt und zur Ordnung und Harmonie des Univerſums gebracht. Denn ſelbſt nach dieſer dualiſtiſchen Weltanſicht haben die Weltweſen ihre urſprüngliche Exiſtenz in Gott, zwar nicht in Anſehung des Stoffes, woraus ſie gebildet worden, alſo nicht der Subſtanz nach, wohl aber in Rückſicht auf ihre Form, welche an ihnen das Gotterſchaffene iſt, das poſitiv von ihm Hervorgebrachte.

Auf den Begriff einer urſprünglichen Immanenz alles Seyns im Seyn Gottes, wie dieſer Begriff allen den verſchiedenen Erklärungsverſuchen von dem Urſprunge des Daſeyns der Welt, welche zu Erklärung dieſer Abkunft nur ein einziges Urweſen vorausſetzen, gemeinſchaftlich zum Grunde liegt, mag auch wohl der Verfaſſer der mehr erwähnten Abhandlung (über das Weſen der menſchlichen Freyheit u. ſ. w.) ſeine daſelbſt geäußerte Behauptung gegründet haben: daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete jede Vernunftanſicht, mit Ausſchließung demnach allein nur des abſoluten Dualismus, welcher als die Lehre von zwei, nicht nur abſolut verſchiedenen, ſondern auch gegenſeitig von einan-

der unabhängigen Principien, allerdings nur ein System der Selbſtzerreißung und Verzweiflung der Vernunft iſt, in irgend einem Sinne zu jener Lehre hingezogen werden müſſe. — In irgend einem Sinne alſo!

Aber welche verſchiedene Deutungen läßt derſelbe Begriff von Immanenz zu! Und eben auf den Sinn, der mit dieſem Begriffe verknüpft wird, kommt es hier an; denn der ſo oder anders gedeutete und beſtimmte Sinn entſcheidet für den weſentlichen Unterſchied, welcher zwiſchen Pantheismus, Emanation und der Lehre von dem Urſprunge der Welt durch einen Welt-Schöpfer oder auch nur Welt-Baumeiſter feſtzuſetzen iſt. — Um hierüber nun in jedem Betracht ins Reine und Klare zu kommen, durch Ausmittelung des beſtimmten Sinnes, in welchem der Begriff der Immanenz in den gedachten Syſtemen des Pantheismus, des Emanatismus und der Schöpfungslehre, dem eigenthümlichen Charakter dieſer Lehren gemäß, muß gedeutet werden, müſſen wir noch einen andern allgemeinen Geſichtspunkt aufſtellen, unter welchem alle ſtreng patheiſtiſche Lehre ſowohl, als eine jede Lehre der Emanation zu betrachten iſt, und der uns eben in dem wahren gemeinſchaftlichen Weſen beider, eine All-Eins- oder All-Einheitslehre wird erkennen laſſen. Denn wohl findet ſich, bei aller nicht unweſentlichen Verſchiedenheit, die zwiſchen beiden Syſtemen, dem Pantheismus und dem Emanatismus gar nicht zu verkennen iſt, doch auch wiederum eine ſo weſentliche Uebereinſtimmung, und zwar gerade in dem allerweſentlichſten Puncte, welcher für ihren gemeinſchaftlichen Grundcharakter entſcheidet, dem Puncte geben, in welchem beide mit der Schöpfungslehre in Oppoſition treten. Wegen dieſer weſentlichen Uebereinſtimmung auf der einen, und doch zugleich einer nicht unweſentlichen Verſchiedenheit von der andern Seite, werden wir unſern Begriff vom Pantheismus auch wohl in einem zwiefachen Sinne nehmen müſſen; einem weitern, durch welchen auch jede Emanationslehre darunter zu befaſſen iſt, und einem engern, welcher aus dem

Umfange des, in seiner Strenge gefaßten pantheistischen Begriffs, alle und jede Lehre der Emanation ausschließt.

Wie der Pantheismus, den Begriff desselben in dem angenommenen weitern Sinne gefaßt, die Lehre der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnet: so bezeichnet er, in dem nämlichen vielumfassenden Umfange den Begriff genommen, auch eine Lehre von der Einheit und Allheit der Dinge in Gott.

Ἓν καὶ πᾶν! Das ist der gemeinschaftliche Grundtext aller pantheistischen Lehren; — es ist das Thema, welches in allen, in jedem nur auf eine eigene Weise, anders in den Systemen des Emanatismus, und wiederum anders im strengen eigentlichen Pantheismus ausgeführt wird.

Der Grundgedanke dieser pantheistischen Lehre von der AllEinheit des Seyns, d. i. der Einheit und Identität in der Totalität, und der Totalität in der Einheit und Identität, theilt sich in zwei Hauptgedanken, die eigentlich nur als zwei verschiedene Seiten anzusehen sind, von denen der eine und derselbe Grundgedanke zu betrachten ist. Betrachtet man nämlich die Einheit in der Allheit: so ist in dieser Betrachtungsweise der erstere Hauptgedanke enthalten: Alles ist Eines, oder ein alleiniges Wesen. — Betrachtet man, jenen Grundgedanken von der andern Seite aufgefaßt und festgehalten, die Allheit in der Einheit, so bietet sich uns der Satz dar: das Eine und alleinige Wesen ist zugleich Alles; oder die Allheit der Dinge ist in jener Einheit begriffen, wodurch eben das Verhältniß der Allheit der existirenden Dinge zur Einheit des alleinigen Wesens derselben als ein Verhältniß der Immanenz bestimmt ist.

Um nun das Eigenthümliche dieser Lehre des ἓν καὶ πᾶν das, was sie von jedem andern System unterscheidet, genauer kennen zu lernen, dürfen wir nur den aufgestellten Grundgedanken von seinen beiden Seiten näher beleuchten, und untersuchen, was sich, in Ansehung der möglichen Verschiedenheit gewisser Hauptformen derselben Lehre, aus diesen durch Nachdenken entwickelten

von seiner doppelten Seite aufzufassenden und festzuhaltenden Grundgedanken ergeben möchte. — Zuerst also: Alles ist Eines, oder ein alleiniges Wesen! — Dieser Grundsatz: daß alles Reale, Existirende gleiches Wesens, Alles seinem An sich nach, von gleichartiger Natur sey, hebt alle absolute qualitative Differenz in dem Realen gänzlich auf. Und mit dieser Aufhebung alles absoluten Gegensatzes stellt sich die, auf dieses Princip der Einheit und Identität aller Dinge gegründete Lehre des ἓν καὶ πᾶν, als ein System des Monismus allen den Systemen des absoluten Dualismus entgegen, welche in irgend einer Bedeutung und Qualität, zwei gleich ewige, von einander verschiedene und geschiedene Grundwesen und Grundprincipien annehmen und voraussetzen.

Der von dieser Seite gefaßte Grundgedanke der Lehre des ἓν καὶ πᾶν kann nun, durch Nachdenken weiter entwickelt, drei verschiedene Gestalten annehmen; denn es lassen sich daraus, als aus ihrem gemeinschaftlichen Grundprincip, drei verschiedene Hauptarten pantheistischer Systeme ableiten und ausbilden. Es kann nämlich der Pantheismus bald mit dem Materialismus, bald mit dem Intellectualismus oder Idealismus sich befreunden; oder auch, über die Beschränktheit und Einseitigkeit beider Ansichten, der materiellen und intellectuellen, sich erhebend, das alleinige Wesen, welches Alles ist, weder als Materie noch als Intelligenz, sondern vielmehr nur als das beiden gemeinschaftlich zum Grunde liegende Princip anerkennen, in welchem beide gleich reale Welten, die Naturwelt wie die Geisterwelt, ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach, gegründet sind. Die Lehre von der AllEinheit des Seyns würde hiernach drei besondre Gestalten annehmen: die Form des Materialismus, oder des Idealismus, oder endlich die Form eines Systems, welches, da es keinem von beiden angehört, nicht unpassend mit dem Namen eines Neutralitäts-Systems oder eines Systems der absoluten Indif-

ferenz bezeichnet werden dürfte. Ein Pantheismus von dieser letztern Art könnte auch nicht mit Unrecht ein dualistischer genannt werden, in sofern in demselben ein Dualismus im Endlichen, nämlich die gleiche relative Realität körperlicher und denkender Naturen, d. h. der materiellen und der Intellectualwelt anerkannt und vorausgesetzt wird.

Ein Pantheismus unter der Form des Materialismus wird zu einem System der Naturvergötterung. Denn in demselben wird das Göttliche in der Materie erkannt, das Denkende, als etwas nicht Ursprüngliches, sondern Abgeleitetes, oder doch nicht als ein für sich Bestehendes, dem Undenkenden, Materiellen, als seiner Substanz untergeordnet, und der Begriff von einer Natur der Dinge zu einem alleinigen Wesen hypostasirt. Hier erscheint demnach der Pantheismus unter dem Charakter eines gröbern physischen Pantheismus, des Hylozoismus, welcher auf seiner tiefsten Stufe das Denkende erst aus dem Undenkenden der Urmaterie erzeugt werden und allmählich sich entwickeln läßt. Auf einer höhern Stufe wird zwar die denkende Natur nicht als eine dem Schooße der Materie allererst entsprossene Geburt angesehen, sondern auch eben als ein Ursprüngliches gesetzt, jedoch immer nur als eine der Materie ursprünglich inwohnende und mit ihr gleich ewige Urkraft, und als das dynamische, von der groben an sich unthätigen Materie zwar verschiedene, aber doch nicht von ihr geschiedene, sondern mit ihr, als ihrem Substrate, unzertrennlich verbundene Princip aller Thätigkeit und alles Lebens im materiellen wie im geistigen Universum; — d. i. als die Weltseele, welche mit der Materie, dem Leibe der Welt, zum Ganzen Einer Natur unzertrennlich verbunden ist.

In dieser materialistischen Form sehen wir den Pantheismus zuerst auftreten in den ältesten Naturphilosophischen Systemen der Jonier, des Thales, des Heraklit und in der Stoischen, nach Heraklits Grundansichten weiter ausgebildeten Naturphilosophie. Auch

werden wir in derſelben Form ihn wieder antreffen in der neuern Philoſophie, aber freilich hier auf der höchſten Stufe der Läuterung und Verfeinerung, zu welcher die geniale Denkart eines J. Bruno ihn erhoben.

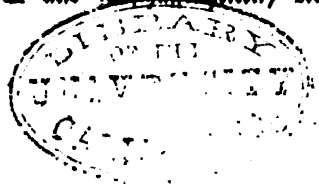
Eine ganz andre Weltanſicht bietet uns ein Pantheismus unter der Form des Idealismus dar. Der pantheiſtiſche Grundgedanke: Alles iſt Eines, erhält hier eine idealiſtiſche Bedeutung. in und mit dem Begriffe von einer urſprünglich ſelbſtthätigen, denkenden Natur, einer abſoluten Intelligenz, als dem Prinzip der allein realen Intellectualwelt, im Gegenſatze mit der Sinnenwelt, als einer unreellen Welt des bloßen Scheines, und der Materie, als dem An ſich Nichts. — Dieſer idealiſtiſche Pantheismus iſt urſprünglich orientaliſcher Abkunft; er kommt bereits zum Vorſchein in der uralten indiſchen Emanationslehre, welche wir — wie oben ſchon bemerkt — als die Stammmutter aller folgenden idealiſtiſch-pantheiſtiſchen Syſteme im Cabbalismus, im Gnoſticismus und Neu-Platonismus anſehen können, in welchen der orientaliſche mit dem Platoniſchen Idealismus auf mancherlei Weiſe durch Hypoſtaſirung der Platoniſchen Ideenlehre ſich vermiſcht und verſchmolzen hatte. In neuerer und neueſten Philoſophie werden wir in dem myſtiſch religiöſen Pantheismus des Malebranche und in gewiſſen ſpeculativen Gottes- und Weltlehren mehrerer unter unſern neueſten Idealiſten, z. B. Fichte's, Hegels u. a. m., dieſe idealiſtiſche Form wieder finden. In dem dualiſtiſchen, über die Beſchränktheit und Einſeitigkeit beider gedachten Formen, durch Anerkennung der gleichen Realität der Körper- und der Geiſterwelt, ſich erhebenden Pantheismus, wird weder die Natur, noch die Intelligenz, als das alleinige Weſen hypoſtaſirt, ſondern vielmehr das Eine als dasjenige Weſen geſetzt, welches An ſich keines von beiden, ſondern das Identiſche beider iſt, und das gemeinſame Princip, in welchem, als ihrem Urgrunde, beide Welten zur abſoluten Einheit und Identität vereiniget ſind. — Als

einen ſolchen dualiſtiſchen Pantheismus werden wir in neuerer Philoſophie den Spinozismus, und in neueſter das abſolute Identitätsſyſtem der Schelling'ſchen Naturphiloſophie kennen lernen; letzteres jedoch auch nach ſeinem Eigenthümlichen, als einen geläuterten und verklärten Spinozismus, unter Leitung der Grundſätze und Grundanſichten des Idealismus, welchen unſre neuere Speculation auf einen höhern Standpunct hinaufgeführt hat. —

Zweitens:

Ein alleiniges Weſen iſt Alles! Dieſes iſt jener pantheiſtiſche Grundgedanke von einer andern Seite gefaßt, von derjenigen Seite nämlich, von welcher auf dem pantheiſtiſchen Standpuncte die Unendlichkeit oder abſolute Totalität in der Einheit des alleinigen Weſens erblickt wird durch Vereinigung alles Seyns im Seyn dieſes Einen alleinigen Weſens. — Drückt die erſte Seite jenes Grundgedankens von dem AllEinen die qualitative Einheit deſſelben aus, mit Aufhebung aller qualitativen Differenz in dem Abſolutrealen, An ſich Seyenden: ſo iſt dieſe andre Seite vielmehr der Ausdruck der quantitativen Einheit des AllEinen, das hier in ſeiner abſoluten, die Totalität alles Realen in der geſammten wirklichen Welt umfaſſenden Größe, als Ein in ſich vollendetes Ganzes, vorgeſtellt wird, dem nichts weiter entgegengeſetzt iſt, und das nichts außer ſich hat, als das Nichtreale, d. i. das Nichts. — Auch von dieſer, die Lehre des ἓν καὶ πᾶν als eine Lehre der Immanenz, oder der Vereinigung alles Seyns in der Einheit und Identität deſſelben, ganz eigends bezeichnenden Seite, ſtellt ſich der Pantheismus in Oppoſition mit allem abſoluten Dualismus und Pluralismus. Wie er dort nämlich allem abſoluten qualitativen, in Annahme und Vorausſetzung zweier ungleichartiger von einander getrennter Grundweſen und Principien beſtehendem Dualismus entgegengeſetzt iſt: ſo hier auch dem abſoluten quantitativen Dualismus oder Pluralismus, durch Verwerfung alles Getrennt- oder Abgeſondertſeyns

irgend einer Existenz von dem Urwesen und Ursеyn. — Der von dieser Seite gefaßte und festgehaltene Grundgedanke von dem Einen, daß zugleich Alles ist, begründet sonach geradezu die pantheistische Weltansicht, wonach Gott nicht außer der Welt, dem Inbegriffe alles Seyenden, und diese Welt nicht außer Gott ist. Da inzwischen mit der antidualistischen Lehre der All-Einheit des Seyns ein relativer Dualismus im Endlichen wie im Spinozismus, eben so gut verträglich ist, wie mit dem Monotheismus ein Polytheismus, der zwar eine Mehrheit von Untergöttern lehrt, die aber Alle Einem höchsten Gotte unterthan sind: so werden wir den Pantheismus von der eben beschriebenen dualistischen Art auch in diesem Betracht nur allein dem absoluten Dualismus, so wie überhaupt allen den Systemen entgegensetzen dürfen, die auf diese oder jene Weise irgend ein Seyn außer und neben Gott zulassen, und dadurch mit der Lehre von dem Einen, welches, in der ganzen Fülle seines Seyns und Lebens betrachtet, zugleich Alles ist, im Widerspruche sich befinden. Denn dem eben ausgesprochenen, in seiner ganzen Schärfe und Strenge gefaßten pantheistischen Grundbegriffe von dem Einen, welches zugleich Alles ist, zufolge, können alle einzelne Weltwesen und deren Veränderungen, nichts als Bestimmungen und Beschaffenheiten, Modificationen oder Erscheinungsweisen dieses alleinigen Wesens seyn, nicht außer sondern nur in demselben begriffen. Im System eines materialistischen Pantheismus können sie nur besondre Theile und Formen der göttlichen Urmaterie seyn, und nur besondre Aeußerungsarten der Weltseele, als der allgemeinen, überall wirksamen Lebenskraft der Natur; in einem idealistischen Pantheismus dagegen nichts als bloße Gedanken der alleinigen absoluten Intelligenz. Und im dualistischen endlich werden alle Dinge, in der Körper- wie in der Geisterwelt, nach allen ihren einzelnen Formen, Veränderungen und wechselnden Zuständen, nichts weiter seyn können, als nur besondre modi und Beschaffenheiten, Kraftäußerungen



oder besondere Erscheinungsweisen des Einen, alles Reale in der gesammten denkenden und undenkenden Natur, alles physische wie alles intellectuelle Seyn und Leben in seiner ganzen Vollständigkeit, in sich vereinigenden alleinigen Wesens.

Dies also ist der Grundgedanke aller antidualistischen Lehre des ἓν καὶ πᾶν, wie er vom reflectirenden Verstande aufgefaßt und entwickelt, die Einheit in der Allheit, und die Allheit in der Einheit uns darstellt. Derselbe, von Seiten seiner qualitativen und quantitativen Einheit gefaßte Gedanke kann aber auch noch manche andre genauere Bestimmungen erhalten, die ihm zum Grundbegriffe noch mehrerer von einander verschiedener pantheistischer Systeme machen.

In der schon erwähnten Abhandlung über den Pantheismus vom verewigten Kraus, findet dieser feine und scharfsinnige Denker den Entstehungsgrund des Gedankens: daß Alles ein alleiniges Wesen sey, in Betrachtungen empirischer Art; den Gedanken dagegen: daß ein alleiniges Wesen Alles sey, könne man, wie Er meinte, nur durch Speculationen metaphysischer Art auffassen, indem er in seiner völligen Bestimmtheit nur das Resultat der Speculation seyn könne, ob zwar derselbe auch als eine Folge aus jenem erstern, auf dem Erfahrungswege gefaßten Gedanken sich ergebe. Eine genauere Entwickelung des letztern Gedankens führt, nach der Ansicht des Verfassers, gleichfalls zu dreierlei verschiedenen Formen, in welche dieser Gedanke zum Behuf eben so vielerlei Theorien, sich einkleiden läßt. Unter diesen dreierlei Formen giebt die erste, welche zu dem Urgrunde, als dem Eins, welches Alles ist, das Seyn annimmt, den logischen, die zweite, welche die Kraft, den dynamischen, und die dritte endlich, welche das Ganze, das All, von einer gewissen Seite als Eins angesehen, den spinozistischen Pantheismus.

Wohl finden sich, den pantheistischen Grundgedanken nach unter diesen drei besondern Gesichtspuncten betrachtet, sehr wesentliche Unterschiede in den mancherlei dar-

auf gebauten Theorien, die nicht deutlicher und bestimmter in die Augen leuchten können, als wenn wir z. B. den alten Eleatischen mit dem neuern spinozistischen Pantheismus vergleichen wollen. In wie vielen wesentlichen und höchst bedeutenden Puncten weichen doch beide Formen derselben Lehre von einander ab! Diese und andre Verschiedenheiten beruhen allerdings auf gewissen besondern Bestimmungen, welche der nämliche pantheistische Grundgedanke von dem AllEinen, von dem reflectirenden Verstande aufgefaßt und weiter bearbeitet und ausgebildet, erhalten kann. Wollen wir demnach diesen Verschiedenheiten auf den Grund kommen: so werden wir wohl jene besondern Bestimmungen in genauere Erwägung ziehen müssen.

Das Eine, welches Alles ist, kann nämlich bestimmt werden lediglich als ein bloßes Etwas, dem, als Subject, die Existenz, als das einzige Prädicat, zukommt. Das bloß logische, kategorische Verhältniß zwischen dem Subjecte und seinem Prädicate, ist hier im eigentlichsten Sinne ein Verhältniß der absoluten Identität, dessen Ausdruck A = A ist. Denn das Reale und Positive, als Subject gesetzt, ist das Existirende; und das, dem die Existenz als Prädicat zukommt, ist das Reale. Es tritt demnach hier zwischen Subject und Prädicat durchaus keine Differenz ein, das Seyn des Einen ist mit dem Seyn des Andern völlig gleich und identisch. Da die Idee der Existenz, als ein Prädicat ohne Subject, undenkbar ist: so ist die Beziehung des Seyns, als Prädicats, auf ein Seyendes, als sein Subject, eine schlechterdings nothwendige Beziehung; so wie hinwiederum das Seyende kein Seyendes, kein Reales und Positives seyn würde, ohne das Setzen der Existenz, als seines Prädicates. — Als eine Lehre des bloßen, sich selbst in seiner absoluten Einheit und Allheit durchaus gleichen und identischen Seyns, zeigt sich der Pantheismus in seiner reinsten und einfachsten Gestalt. Das Princip desselben ist kein anderes, als die Idee der lautern und einfachen, durch keine Mehrheit und Verschie-

denheit von Bestimmungen, und durchaus durch keinen Gegensatz bestimmten und getrübten absoluten Identität alles Seyns, welche durch die vollkommene Gleichheit und Identität zwischen dem Realen Existirenden, als Subjecte, und eben demselben, als Prädicate, ausgedrückt wird: A = A.

In dieser simpeln und reinen, aber auch im Grunde inhalt- und gehaltleeren, und darum auch durchaus unfruchtbaren Form, untauglich zu Erklärung des Daseyns und der Beschaffenheiten der wirklichen Welt, werden wir den Pantheismus in der Schule der alten Eleatischen Speculation antreffen, wie er insbesondre in seiner eigenthümlichen Gestalt in den Systemen des Parmenides und des Melissos rein und mit entschiedener Bestimmtheit hervortritt, als die Eine und einzige, erste und letzte Lehre des ἕν καὶ πᾶν, welche im strengen Sinne auf den Namen eines Systems der absoluten Identität gegründete Ansprüche machen dürfte.

Eine ganz andre Gestalt gewinnt die Lehre von der AllEinheit des Seyns, wenn das Eine, welches Alles ist, dort als bloßes Subject gesetzt, hier näher durch den Begriff der Substanz bestimmt wird. Mit dieser Bestimmung tritt eine reelle Differenz und ein Gegensatz ein, zwischen dem Subjecte und seinem Prädicate, so daß jener rein und absolut identische Satz A = A in den einer Differenz in der Indifferenz, in A = B sich verwandelt. Denn das Subject, als Substanz gesetzt, muß als das ursprüngliche Seyn gedacht werden, dem ein anderes Seyn, ein abgeleitetes also, als sein Prädikat entgegensteht. Hier findet sich demnach sogleich eine Differenz ein zwischen Seyn und Seyn, wovon das Eine als Grund (Princip), das Andre als seine Folge (Principiat) bestimmt ist; — ein Gegensatz demnach zwischen Urseyn und derivativem Seyn, einem Unbedingten und einem Bedingten. —

Der Substanzbegriff in Beziehung auf sein Correlat, das Accidens und die Vielheit der Accidenzien, als der

ihr inwohnenden realen Bestimmungen, führt nothwendig auf den Begriff der Kraft, der freilich aus dem Begriffe des reinen und einfachen Seyns, durch bloße Analyse desselben, auf keine Weise sich ableiten läßt. Sofern nämlich die Substanz den Grund der ihr inhärirenden realen Bestimmungen, d. i. ihrer Accidenzien enthält, muß ihr eine Kraft zukommen, vermöge deren Wirksamkeit sie eben die Ursache ihrer Accidenzien ist. Wir sagen daher: die Substanz hat Kraft, sofern sie den Grund ihrer Accidenzien enthält, oder die Ursache derselben ist. Wird demnach das Eine Reale, welches Alles ist, und dem die Existenz, als Prädicat, zukommt, unter dem Begriffe der Substanz gedacht: so muß ihm auch Kraft beigelegt werden. Das Urwesen und der Urgrund aller Dinge muß nicht nur Alles seyn, d. h. als die Eine und einzige Substanz alles Seyende als seine realen Bestimmungen oder Accidenzien in sich vereinigen, sondern als alleinige Urkraft auch alles können und wirken. —

So verwandelt demnach die Speculation unter Vermittelung der Kategorie der Substanzialität, womit die der Caussalität, als eine nothwendige Folge, unzertrennlich verbunden ist, jenen leeren und abstracten, todten und unfruchtbaren logischen Pantheismus, wie ihn die Eleatische Schule, namentlich Parmenides und Melissos gegründet und ausgebildet, in den fruchtbaren und lebendigen dynamischen, in welchem denn auch allein nur das Band zwischen der Erscheinung und dem Seyn an sich auf irgend eine Weise könnte gefunden und nachgewiesen werden, wofern es überall nur zu finden und nachzuweisen wäre. Dieser dynamische Pantheismus, welcher in der Idee des absoluten Realen das Seyn mit der Kraft und Wirksamkeit verbindet, kann nun jene dreifache bereits beschriebene, materialistische oder idealistische, oder dualistische Form annehmen, je nachdem die Urkraft, als eine dem Subject, als materieller Substanz, inwohnende und mit derselben unzertrennlich verbundene bloße mate-

rielle Naturkraft; oder als urſprüngliche, und zugleich von der Materie verſchiedene und geſchiedene Denkkraft; oder endlich als das Weder Noch, d. i. als das gemeinſame identiſche Princip alles Wirklichen insgeſammt, des bloßen bewußtloſen Naturlebens in der phyſiſchen ſowohl, als des geiſtigen bewußten Lebens in der Intellectualwelt, anerkannt und geſetzt wird.

Dieſe letztere Art des Pantheismus, welche ſich von jenen beiden einſeitigen Formen durch ihre Doppelſeitigkeit unterſcheidet, wonach die Lehre der AllEinheit des Seyns zum Syſtem eines vollſtändigen allſeitigen Realismus durch die Syntheſe des Idealen und des Realen ſich ausbildet, wird nun aber freilich von den zwei ſehr verſchiedenen Standpuncten aus, welche ſie nehmen kann, einem niedern innerhalb der Sphäre der Sinnenwelt, und einem, über dieſe Sphäre ſich erhebenden, höheren, auch zu zwei gar ſehr verſchiedenen Weltanſichten uns führen müſſen.

Nimmt der dualiſtiſche Pantheismus jenen niederen Standpunkt, auf welchem er ſich nicht über unſre ſinnlich beſchränkte Vorſtellungsart der Dinge zu erheben, und ſonach die Begriffe vom Seyn, von Subſtanzialität und Cauſſalität, von Kraft und Wirkſamkeit, von den Bedingungen des Raumes und der Zeit unter Vorausſetzung der objectiven Gültigkeit dieſer ſubjectiven Formen unſrer ſinnlich anſchaulichen Vorſtellungsweiſe der Dinge, nicht loszumachen vermag: ſo wird er, von dieſer irrigen Vorausſetzung ausgehend, eine Weltanſicht entwickeln, die, in gewiſſem Betracht wenigſtens, dem Vorwurfe einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt nicht entgehen kann. Ein Syſtem nämlich, dem Raum und Zeit als Bedingungen alles Seyns und Wirkens überhaupt gelten, muß nothwendig dieſe Bedingungen auch auf das Urſeyn und den Urgrund der Dinge übertragen, und ſonach in der Einen abſoluten Subſtanz das den Raum erfüllende Reale erkennen, und die Cauſſalität dieſer räumlichen Subſtanz

von Bedingungen der Zeit abhängig machen. Die Eine und einzige Substanz wird, in ihrer Unendlichkeit betrachtet, den ganzen unendlichen Raum erfüllen; und die Caussalität ihrer Kraft wird die ganze unendliche Zeit hindurch im Hervorbringen ihrer wechselnden Accidenzien sich wirksam beweisen. Also nicht bloß das Denken, auch die unendliche Ausdehnung muß in einem solchen, über die Formen der Sinnlichkeit sich nicht erhebenden Pantheismus zu einem Attribute der göttlichen Substanz gemacht, und es können auch — da nichts dem Grundbegriff der Immanenz zufolge, außer Gott existiren kann — die einzelnen ausgedehnten Dinge für nichts anders, als für bloße besondre Bestimmungen oder Modificationen in der unendlichen göttlichen Ausdehnung gehalten werden; gleicher Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens. Die Eine ihrem An sich nach, weder ausgedehnte noch denkende Substanz, ist nun freilich, aber doch nur ihren Attributen nach, das Beharrende, während ihre Accidenzien, als Wirkungen ihrer Caussalität in der Zeit, einem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen sind. So werden zwei ungleichartige Elemente ein absolutes Werden mit dem absoluten Seyn, und eine durch räumliche und zeitliche Merkmale unterscheidbare Vielheit und Mannigfaltigkeit mit der absoluten Einheit in dem Begriffe des Alleinigen Wesens vereiniget, welches als Substanz eine unendliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit von räumlichen und zeitlichen einzelnen Dingen als ihren möglichen modis in sich begreift, und als Urkraft durch unendlich viele und verschiedene Aeußerungsarten ihrer Caussalität, alle diese Dinge wirklich macht.

Was demnach in einem pantheistischen System von dieser niedern empirisch dualistischen Form, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des abgeleiteten und bedingten Seyns zu dem Urseyn, als dem Unbedingten, betrifft: so ist es freilich nicht bloß als ein Verhältniß der Immanenz, der Substanz nämlich zu der ihr in-

wohnenden Accidenzien, ſondern zugleich allerdings auch als ein Verhältniß der Dependenz zu betrachten, ſofern die Subſtanz als das Urſeyn, dem Princip nach, ihren Accidenzien — das prius pem posterius — vorhergehen muß; welche Accidenzien als ihre Modificationen nur nach ihrer Subſtanz, und als Folgen, abhängig von ihrem Urgrunde, nur durch denſelben ihre Möglichkeit und Wirklichkeit erhalten. Dieſer nothwendigen Unterſcheidung ohngeachtet, ſind aber dennoch das Unendliche und das Endliche, das Unbedingte und das Bedingte in ſofern von gleicher Art und Natur, als das Eine wie das Andere den nämlichen Bedingungen der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit unterworfen und mithin als zu Einer und derſelben Welt, der Sinnenwelt des Raumes und der Zeit, gehörig, betrachtet wird. Dieſer ſinnlichen Vorſtellungsart zufolge iſt nun zwar Gott kein einzelnes endliches, weder körperliches noch denkendes Ding, auch nicht einmal der ganze Inbegriff aller dieſer Dinge zuſammen genommen; denn alle Endlichkeit beruht dem Seyn nach lediglich auf bloßen Einſchränkungen der unendlichen göttlichen Attribute; ſo wie das Wirken und Handeln jedes einzelnen endlichen Dinges in der phyſiſchen und der moraliſchen Welt nichts anderes iſt, als eine bloße beſchränkende Kraftäußerung der unendlichen, in immerwährender anfangs- und endloſer Thätigkeit begriffenen Cauſſalität der göttlichen, den ganzen unendlichen Raum, ſo wie die ganze unendliche Zeit erfüllenden Subſtanz. Es iſt ſonach im Grunde doch nur eine bloß quantitative, keinesweges eine qualitative Differenz, wodurch hier das Unbedingte von dem Bedingten unterſchieden wird; jenes als eine unbegränzte, dieſes als eine beſchränkte, extenſive und intenſive Größe. Die Subſtanz in ihrem Attribute der Ausdehnung erfüllet den ganzen unendlichen Raum, jedes einzelne körperliche Ding dagegen nur einen beſtimmten begränzten Raum; und die Cauſſalität dieſer Subſtanz breitet ſich in ihrem abſoluten Werden über die ganze unendliche Zeit aus, während jedes einzelne end

liche Ding in seinem Thun und Wirken immer nur auf eine gewisse bestimmte Zeit beschränkt ist.

Zu einer ganz andern Weltansicht führt ein dualistischer Pantheismus, welcher, über die Formen und Bedingungen unsrer sinnlich beschränkten Vorstellungsweise des Wirklichen sich erhebend, die Begriffe des Seyns und der Kraft, der Substanzialität und der Caussalität, von Raum und Zeit loszumachen vermag, und dergestalt eine qualitative wesentliche Differenz, einen wahrhaft reellen Gegensatz zwischen dem endlichen Seyn in der bloßen Erscheinung, und dem Seyn an sich (den Dingen an sich) anerkennt und festsetzt. — Ein solcher, über die gesammte Sinnenwelt, als eine bloße Erscheinungswelt des räumlichen und des zeitlichen Seyns, sich erhebender Pantheismus würde in dieser seiner gesteigerten, geläuterten und verklärten Gestalt ein intelligibler, oder ein Pantheismus der höhern Metaphysik, als der Wissenschaft des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge, genannt zu werden verdienen, zum Unterschiede von dem zuvor beschriebenen empirisch dualistischen. Denn dieser kann doch immer nur für einen physisch und mathematisch-metaphysischen gelten, weil er sich nicht über die mathematischen Formen und Bedingungen des Räumlichen und Zeitlichen zu erheben vermag, und darum auch das Urwesen und Urseyn selber, dem Seyn nach, unter dem mathematischen Begriffe einer unendlichen extensiven Größe im Raume, und einer unendlichen intensiven Größe in der Zeit, der Caussalität nach, zu denken genöthiget ist. — Zu diesem reinen und erhabenen intelligiblen Pantheismus, welcher sich durch absolutes Getrennthalten, eine vollkommene Abscheidung der Sinnenwelt, als der bloßen erscheinenden Welt von der intelligiblen, als der einzig und schlechthin realen, von jeder Identification Gottes mit der Sinnenwelt, als einer an sich unreellen Welt, entfernt hält, hat sich erst die Speculation der Philosophie unsrer Tage wieder erhoben, und sie verdankt diese Erhebung einzig und allein

dem transscendentalen Idealismus der kritischen Philosophie; wie ja auch Schelling selber dieses negative Verdienst (der Befreiung) dem Kriticismus bereitwillig eingeräumt hat. Denn von der Vernunftkritik belehrt und gewarnt, keine Prädicate des Endlichen auf das Unendliche überzutragen, und dergestalt durch sinnliche Bestimmungen das Uebersinnliche in die Sphäre der Sinnenwelt herabzuziehen, sondern die, auf den scharf und bestimmt gefaßten Gegensatz des endlichen Seyns mit seinen sinnlichen Formen und Bedingungen des Raumes und der Zeit, und des Seyns an sich — der absoluten Realität — gegründete Ansicht und Vorstellungsart der endlichen Dinge, als bloßer Erscheinungen festzuhalten, hat die neueste pantheistische Lehre in dem absoluten Identitätssysteme sich allerdings zu dem höhern Standpuncte erheben können, auf welchem sie, die gesammte Sinnenwelt unter sich erblickend, von der Idee des Absoluten Alles zu entfernen vermochte, was nicht in ihr selbst, als zu ihrem Wesen gehörig, sondern nur unter ihr, als eine bloße Erscheinung ihres Seyns — ein bloßes Abbild von dem Urbilde — gedacht werden kann.

So mancherlei sind demnach die Formen, welche die Eine und dieselbe Lehre annehmen kann, indem die pantheistische Speculation ihrem Grundgedanken von dem Einen und All bald diese, bald eine andre Deutung giebt, und unter gewissen Bestimmungen faßt, woraus denn verschiedene eigenthümliche Theorien sich entwickeln müssen. — Unter diesen vielen verschiedenen bisher beschriebenen Gestalten hat denn auch wirklich die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in alter und neuer und neuester Philosophie sich gezeigt; aber wir können und werden sie immer wieder erkennen in jedem antiken oder modernen, orientalischen oder occidentalischen Gewande, in welche sie die Denkart und Vorstellungsweise speculirender oder phantasirender und mystisch schwärmerischer Denker eingekleidet. Denn die wesentlichen Grundzüge einer jeden, aus dem Grundgedanken von der AllEinheit des Seyns

ſich entwickelnden antidualiſtiſchen Lehre, finden ſich auch an jedem pantheiſtiſchen Syſtem im weitern Sinne, indem ſie ſich auch in den verſchiedenen Emanationslehren nicht verkennen laſſen. Und darin eben iſt nun auch der Grund zu ſuchen, warum beide Syſteme gewöhnlich unter den Namen des Pantheismus zuſammengefaßt werden und warum ſo viele ältere und neuere Geſchichtforſcher der Philoſophie ſich für berechtigt halten, den Emanationslehren in der Reihe der pantheiſtiſchen Syſteme ihre Stelle anzuweiſen. Aber freilich wird dem nämlichen Grundbegriffe der Immanenz und von dem All-Einen im Emanatismus und im ſtrengen eigentlichen Pantheismus ein verſchiedener Sinn untergelegt, wodurch ein allerdings nicht unweſentlicher Unterſchied zwiſchen beiden beſondern Hauptformen aller pantheiſtiſchen Lehren begründet wird. — Um daher aus dem Begriffe des Pantheismus alle Unbeſtimmtheit und Verworrenheit zu entfernen, die aus einer, den weſentlichen Unterſchied unter beiden Syſtemen nicht beachtenden Vermiſchung derſelben nothwendig entſpringen muß, werden wir zu genauer Beſtimmung dieſes Unterſchiedes, zunächſt den eigenthümlichen Sinn auszumitteln und darzulegen haben, in welchem der eigentliche Pantheismus den Grundbegriff der Immanenz nimmt, und wie er ſich dadurch von jeder Lehre der Emanation beſtimmt unterſcheidet.

Es frägt ſich demnach: in welchem beſtimmten Sinne der Begriff der Immanenz im Syſtem des eigentlichen Pantheismus genommen werde.

Auf dieſe ihm vorgelegte Frage wird der ſtrenge Pantheiſt uns antworten: daß ſein Syſtem nicht bloß eine urſprüngliche Exiſtenz der Dinge in Gott vorausſetze, ſondern daß dieſe urſprüngliche Immanenz auch unverändert als ein immerwährendes Seyn und Leben der Dinge in Gott zu denken ſey, da jede Vorſtellung von irgend einer Trennung des Endlichen vom Unendlichen, als eine durchaus falſche Anſicht müſſe verworfen werden. Kann nun aber das Endliche auf keine Weiſe als getrennt von dem Unendlichen gedacht

werden: ſo kann auch überall nicht die Rede ſeyn von irgend einem Uebergange des Unendlichen zum Endlichen. Es giebt keinen ſolchen Uebergang; denn es giebt keinen Ausgang des Endlichen aus dem Abſoluten, wie man ſich auch immer dieſen Ausgang denken möge, als Emanation oder als Schöpfung in einer endlichen oder einer ewigen Zeit. Mit Verwerfung eines jeden Gedankens dieſer Art, belehrt uns demnach der ſtrenge eigentliche Pantheiſt, daß das Endliche, da es nicht getrennt ſeyn kann, von dem Unendlichen, und nicht abſtrahirt gedacht von demſelben, von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen ſey, und daß es auch allein nur an ihm und mit ihm, dem Allein Selbſtändigen, ſeyn könne, zugleich und zumal, zeitlos oder auf ewige Weiſe. Dem ſo beſtimmten Begriffe der Immanenz zufolge, denkt ſich demnach der Pantheiſt Gott unter dem Begriffe der abſoluten Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen, welcher Begriff allen reellen Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen dem einen und dem andern völlig aufhebt. Denn Gott iſt nach dieſem ſtrengen pantheiſtiſchen Begriffe der Immanenz ein in ſich ſelbſt geſchloſſenes, alle Gegenſätze in ſich aufhebendes und durch ſeine Ewigkeit auslöſchendes All, in welchem alles Seyn in ſeiner abſoluten Totalität zur abſoluten Einheit und Identität vereiniget iſt, und heute und immerdar auf eine unveränderliche und ewige Weiſe vereiniget bleibt. — Hieraus erhellet denn auch: daß der Pantheismus die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne des Worts ſey; eine Lehre nämlich, in welcher mit der Einheit und Identität alles Seyns, zugleich und zumal die abſolute Unendlichkeit und Totalität deſſelben geſetzt iſt; die Einheit in der Allheit, die Allheit in der Einheit erkannt wird.

Giebt es hiernach für den Standpunct der pantheiſtiſchen Weltanſicht keine, von dem Unendlichen getrennte Endlichkeit, welcher in dieſer Trennung ein wahrhaft reales ſelbſtändiges Seyn außer dem Unendlichen, zukäme: ſo iſt auch nach dieſer Anſicht im eigentlichſten

Sinne nichts außer Gott, da Er ja Alles Seyn selbst ist, oder nur als Alles ist; als die absolute Einheit zugleich und zumal die absolute Allheit, außer welcher nichts seyn noch gedacht werden kann. — Durch Vernichtung des Gegensatzes zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen stellt sich sonach der Pantheismus, als eine antidualistische Lehre im strengsten Verstande, jeder Art von Dualismus entgegen, welcher in irgend einer realen und objectiven Bedeutung und Beziehung jenen Urgegensatz anerkennt und voraussetzt. — Mit dem strengen Sinne, welchen der Pantheismus in seinen Grundbegriff des ἓν καὶ πᾶν legt, ist endlich auch die Vorstellung einer, von Ewigkeit her immer gleichen, sich weder vermehrenden, noch vermindernden Vollkommenheit des Weltalls unzertrennlich verbunden. Da nämlich aus dem Wesen Gottes das Seyn, welches an sich unendlich ist, und als unendlich weder wachsen noch abnehmen kann, d. h. also das All in seiner Unendlichkeit nothwendig folgt: so muß es immer schon ganz und vollendet da seyn, als mit dem Wesen Gottes zumal und zugleich gesetzt. Wie ohne Gott keine Welt: so ist nach der Lehre des Pantheismus ohne Welt auch kein Gott, weil das Wesen Gottes mit Aufhebung des Alls, welches nur als All wirklich ist, und daher nicht Theilweise aus dem Wesen Gottes folgen kann, zugleich mit aufgehoben werden müßte. — Und mit der von Ewigkeit her ganz und vollendet da seyenden Allheit des mit dem Wesen und Seyn Gottes zugleich und zumal gesetzten Seyns ist auch zugleich die Existenz eines jeden einzelnen Dinges als eine ewige gesetzt, da die Dinge nur durch das All sind, und nur in der Allheit.

Welche besondre Vorstellungsart und Ansicht von dem Verhältnisse der Welt zu Gott dem einen oder dem andern System des Pantheismus auch eigen seyn möge: der wesentliche und allgemeine Charakter spricht sich doch allen diesen Systemen in der, ihnen allen gemeinschaftlichen Grundvoraussetzung aus: daß das Endliche nicht

getrennt seyn könne von dem Unendlichen, sondern von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen sey, ohne eigenen Ursprung. Wird das Endliche, wie es im Spinozismus geschieht, zu einem Accidenz oder einer Modification der Einen und einzigen unendlichen Substanz gemacht: so kann es eben darum, als ein bloßes Accidenz, nie außer der Substanz, sondern nur in ihr bestehen. Und beruht die Endlichkeit nach der Vorstellungsart des neuesten pantheistischen Lehrgebäudes der absoluten Identitätslehre, sogar nur auf bloßen Relationen, die an sich betrachtet nichtig sind, und daher auch nicht einmal als positive Folgen aus Gott, und als Modificationen der absoluten Substanz anerkannt werden können: so ist mit dieser Vorstellungsart des Endlichen in seinem Verhältnisse zum Unendlichen die Existenz des erstern als ein Seyn außer Gott als nichtig gesetzt. Nur das Seyn und Leben der Dinge in Gott ist das wahrhafte Seyn und Leben derselben; — ihr Seyn außer Gott ist dagegen als ein Seyn bloßer Relationen auf einander, ein An sich nichts, nur Schattenbild und Wiederschein ihres allein realen Existirens in Gott.

Dies also ist der bestimmte Sinn, welchen das System des eigentlich so zu nennenden Pantheismus dem Begriffe der Immanenz giebt, wonach die Dinge nicht etwa nur ihre ursprüngliche Existenz in Gott haben, sondern auch überall nie und nirgends anders als in Gott existiren, in ihm leben und sind, wie ursprünglich oder von Ewigkeit her, so heute und immerdar, ohne je ein anderes wahrhaftes Seyn und Leben zu erhalten, als das ursprüngliche in Gott, dem inwohnenden Urgrunde der Dinge, in welchem, als ihrer Substanz, sie alle vereiniget sind, und auf ewige und nothwendige Weise vereiniget bleiben.

Eine ganz andre, von dieser wesentlich abweichende Bedeutung erhält derselbe Begriff von Immanenz in den Systemen der Emanation. Wenn nämlich der strenge Pantheismus seinem Begriffe von Immanenz gemäß, die

Voraussetzung: das Unendliche sey wirklich aus sich selbst herausgetreten, für den Grundirrthum aller Philosophie, als einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge erklären muß: so ist es dagegen gerade diese Voraussetzung, worauf in jedem Systeme der Emanation die Ansicht von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen, als eine Grundwahrheit und als das Princip dieser Ansicht sich gründet. —

Von dieser Voraussetzung ausgehend, wird aus der Lehre einer ursprünglichen Immanenz, die Lehre von einer Emanation der Dinge, durch die Vorstellungsart einer Trennung des Endlichen vom Unendlichen als einer positiven Folge des Heraustretens des Absoluten aus sich selber. Will nun diese Lehre ihre Ansicht von dem Ursprunge des Endlichen durch Trennung desselben vom Unendlichen zur Einsicht erheben: so wird sie sich nothwendig darauf einlassen müssen, uns die Art und Weise dieser Trennung, und dieses Heraustretens des Absoluten aus sich selber, und somit den Ursprung des Endlichen als einer von dem Unendlichen getrennten und demselben entgegengesetzten realen Existenz begreiflich zu machen. Wirklich sehen wir auch überall eine jede Lehre der Emanation in dem Bestreben begriffen, zu irgend einer Theorie des Ursprungs des Endlichen durch die Trennung desselben vom Unendlichen, und der Bestimmung des Verhältnisses der endlichen Dinge zu der Urquelle, woraus sie entsprungen sind, sich ausbilden. Wie verschieden nun aber auch in den verschiedenen Systemen der Emanation die Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aus ihrem Urprincip ausfallen möge; so stimmen sie doch alle insgesammt in dem Einen Hauptpuncte überein: daß sie das All der Dinge nicht ganz und auf Einmal, sondern nur Theilweise und in einer fortschreitenden Reihenfolge aus dem Urwesen hervorgehen lassen, und sonach die Emanation der Dinge aus Gott dem Gesetze der Stetigkeit unterwerfen, welchem zufolge alle und jede Lehre der Emanation zu irgend einer Theorie des, aus dem emanirenden Urwesen nur allmäh-

lig und ſtufenweiſe ſich entwickelnden Weltalls in einer ſtetigen Reihe von Mittelgliedern ſich ausbildet. Wenn der ſtrenge Pantheismus alle causas transitorias, secundarias und remotas gänzlich verwirft, indem er an die Stelle des emanirenden, ein nur immanentes Enſoph ſetzt, als eine inwohnende, ewig in ſich unveränderliche Urſache der Welt, welche mit allen ihren Folgen und Wirkungen in ihrer abſoluten Totalität von Ewigkeit her zumal und zugleich iſt, ſo daß wir das ἓν des abſoluten Grundes nie und nirgends ohne das πᾶν ſeiner Folgen, in der ganzen vollendeten Wirklichkeit der Dinge erblicken: ſo iſt es dagegen jeder Emanationslehre eigen, das πᾶν aus dem ἓν nur allmählig in einer ſtetigen Stufenfolge hervorgehen und ſich entwickeln zu laſſen. Denn Gott iſt der Emanationslehre nicht ein in ſich ſelbſt geſchloſſenes All (das Univerſum als abſolute Totalität), ſondern ein durch ſucceſſive Generationen ſich propagirendes Urweſen, womit Schelling ſehr treffend das Unterſcheidende einer jeden Emanationslehre von dem ſtrengen eigentlichen Pantheismus bezeichnet. Nach dieſer Lehre giebt es demnach Perioden der Weltſchöpfung, deren Geſchichte, als die Geſchichte einer genetiſchen Entwickelung des Weltalls durch die Productionskraft des, in ſucceſſiven Generationen ſich fortpflanzenden Urweſens; ihr Beginnen, ihren Fortgang und Endpunct hat, es ſey nun in abwärtsgehenden Stufengraden, immer verminderter Vollkommenheit bis an die abſolut letzte Gränze alles Realen und Poſitiven; oder in aufſteigender Stufenfolge von niederer zu höherer Vollkommenheit bis zur abſolut höchſten Stufe vollendeter Vollkommenheit des Alls, am Ziele der erreichten Endabſicht der Schöpfung. Denn eine Theorie der Emanation hat die Wahl, bei Erklärung des Urſprungs der Welt durch allmählige Entwickelung und Entfaltung derſelben aus ihrem Urweſen, entweder von der Höhe des Idealen in die Tiefe des Realen hinab, oder aus der Tiefe des Realen zur Höhe des Idealen emporzuſteigen. Im erſtern Falle muß ſie,

dem Geſetze der Deſcendenz folgend, das Emanirende von Stufe zu Stufe an Vollkommenheit immer mehr ſich vermindern laſſen, je weiter es ſich von ſeiner Urquelle entfernt, bis es endlich an der äußerſten Gränze in die Privation aller Vollkommenheit, die gehalt- und geſtaltloſe Materie, ſich verliert. Im letztern Falle dagegen wird ſie, vom Geſetze der Aſcendenz geleitet, umgekehrt das Niedere dem Höhern, das Unvollkommenere dem Vollkommenern voran gehen, und dieſes aus jenem, als ſeinem eigenen unvollkommnern Princip und ſeiner Bedingung ſich entwickeln laſſen, bis ſie auf dieſer aufſteigenden Stufenleiter die höchſte Stufe der vollendeten Entwickelung des Weltalls erreicht hat.

Mit dieſer, jeder Emanationslehre eigenen Vorſtellungsart einer ſucceſſiven genetiſchen Entwickelung des Weltalls, iſt nun allerdings ein nicht unweſentlicher Unterſchied zwiſchen ihr und dem ſtrengen Pantheismus geſetzt, welcher Unterſchied auch unausbleiblich auf die Annahme und Anerkennung einer reellen Verſchiedenheit zwiſchen Gott und der Welt zu führen ſcheint. — Dieſe Annahme und Anerkennung einer reellen Verſchiedenheit Gottes und der Welt der Lehre der Emanation einräumend, bringt darum auch der geiſtreiche und gelehrte Verfaſſer des Buchs über die Sprache und Weisheit der Indier, Friedrich Schlegel, ſo nachdrücklich darauf: daß man das Syſtem der Emanation ja nicht mit dem Pantheismus verwechſeln ſolle; — daß wenigſtens zwiſchen der alten indiſchen Emanationslehre und dem Pantheismus der urſprüngliche Unterſchied doch ſehr weſentlich ſey, indem in jener die Individualität der Weltweſen keinesweges aufgehoben und geläugnet werde, und eben ſo wenig der ewige Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, den doch der eigentliche Pantheismus als an ſich völlig nichtig verwerfen müſſe. Und wirklich ſcheint auch nicht nur die alte indiſche, ſondern mit ihr zugleich jede andre Lehre der Emanation, was für ein Geſetz ſie auch ihrer Theorie des Urſprungs der Welt zum Grunde legen möge, eine reelle Verſchiedenheit Got-

in der progreſſiv ſich entfaltenden Fülle ſeines Seyns, ſeines Lebens und Wirkens betrachtet. Es muß demnach auch hier heißen: Wie keine Welt ohne Gott, ſo auch kein Gott ohne Welt, da dieſe mit ihrem Urgrunde Ein unzertrennliches Ganzes ausmacht, und zu demſelben ſich verhält, wie z. B. die verſchiedenen Zweige eines Gewächſes zu der Wurzel, welcher ſie entſproſſen ſind. — Und ſo ruht denn allerdings die Emanationslehre mit dem ſtrengen Pantheismus auf einer und derſelben Grundlage. Der Grundtext des ἓν καὶ πᾶν, — Vereinigung alles Seyns in dem Seyn Gottes, als der Allheit aller Realitäten — iſt in beiden Syſtemen der nämliche; nur iſt freilich in beiden die Betrachtung und Behandlung dieſes Textes verſchieden, woraus ſich denn auch in jedem der gedachten Syſteme eine demſelben eigenthümliche Weltanſicht entwickeln muß. —

Im Syſtem des ſtrengen Pantheismus ſehen wir, wie ſchon bemerkt, das ἓν in ſeiner urſprünglichen und unzertrennlichen Verbindung mit dem πᾶν; — denn es iſt hier die abſolute Allheit des geſammten abgeleiteten Seyns mit dem Urſeyn zumal und zugleich geſetzt, ohne alles Nacheinander, wie ohne alles Außereinander. In den Syſtemen der Emanation wird jene Vereinigung des ἓν und des πᾶν nur potentia, nicht aber actu als eine urſprüngliche vorgeſtellt; in eine wirkliche, actuelle geht ſie erſt über durch den Act der Trennung oder Selbſtzerſpaltung und Selbſtentfaltung des Urweſens, welches aus ſeiner eigenen Subſtanz, als dem eigenen Stoffe, die Dinge emaniren läßt. Und dieſe Evolution ſchreitet ſodann ſtufenweiſe in einer ſtetigen Reihenfolge immer weiter und weiter fort, bis die Productionskraft des ſich propagirenden Urweſens ſich endlich erſchöpft, oder den höchſten Punct ihrer Vollendung erreicht hat, und ſo die Einheit zur wirklich exiſtirenden Allheit geworden iſt. Hier iſt demnach ein ſtetiger ſtufenweiſer Uebergang von der Einheit des Urweſens und Urgrundes zur expliciten Allheit des in ihm eingewickelt liegenden Seyns. Die Einheit verhält ſich zur

Allheit, wie ein Unfertiges und Ungestaltetes zu seinem Fertigen und Gestalteten; — oder wie ein Unbestimmtes, bloß Bestimmbares, zu seinen wirklichen Bestimmungen; — das formlose Wesen zu seiner Form. In dieser Differenz zwischen dem Wesen und der Form liegt nun auch im Grunde die ganze Differenz zwischen Gott und der Welt, so daß Gott zur Welt sich verhält, wie das formlose Wesen zu seiner Form. Gott in seiner Verschiedenheit und Getrenntheit von der Welt als das Grundwesen derselben gedacht, ist ein Unfertiges und Ungestaltetes, bloßes Wesen ohne alle Prädicate und Bestimmungen; die Welt hingegen ist Gott von Seiten seiner Form betrachtet; denn sie ist der zur Form gestaltete und ausgebildete Gott, so daß Gott und die Welt in ihrer Einheit und Verbindung gleichsam erst den ganzen vollständigen Gott ausmachen, wie Er dem Wesen und der Form seines Seyns nach, als solcher nur anzuerkennen ist.

Die Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, als einem Verhältnisse der Einheit und Identität, liegt demnach beiden Systemen, dem Pantheismus und der Emanationslehre, zum Grunde. Gott kann nach dieser Voraussetzung unter keiner andern Form seyn und gedacht werden, als unter der Form des Universums, welches sonach Gott selbst ist, dem Wesen und der Form seines Seyns nach betrachtet. Der ganze freilich nicht unwesentliche Unterschied zwischen den beiden Grundformen derselben Lehre des ἓν καὶ πᾶν läuft am Ende nur darauf hinaus, daß im Pantheismus von der Grundvoraussetzung ausgegangen wird: es könne in Gott das Wesen nicht ohne die Form, wie die Form nicht ohne das Wesen seyn, es müsse mithin die vollkommene und vollständige Verbindung von beiden, dem Wesen und der Form, als eine ursprüngliche, wesentliche und nothwendige, gedacht werden; dagegen in den Systemen der Emanation die Form erst nach und nach zu dem Wesen hinzukommt und in ihrem Fortgange in immer bestimmtern besondern Formen sich entfaltet. So führt im

Grunde der Begriff eines, succeſſiv in einer Stufenreihe der Weſen ſich entwickelnden Weltalls zu dem Begriffe eines Urweſens, das vor ſeiner Entwickelung und Ausbildung zur Form des Univerſums einem urſprünglich Wüſten und Leeren, dem Chaos gleich iſt, aus deſſen Schooße, als der erſten noch ungeſtalteten Materie, durch das Evolutionsgeſchäft der in ihr enthaltenen Zeugungs- und Bildungskraft allmählig alles Daſeyn in ſeinen beſondern Formen hervorgegangen iſt, und ſich nach und nach bis zur Vollſtändigkeit des Univerſums geordnet hat.

Dieſes Uebergehen von dem Weſen zur Form, und dieſes Hineinbilden des Weſens in die Form des Univerſums, mag nun entweder in ſeinem ſtufenweiſen Fortgange als ein Herniederſteigen von den vollkommenſten zu den unvollkommenſten Formen, oder umgekehrt als ein Hinaufſteigen von den niedrigſten zu den höchſten Stufen der Daſeynsformen dargeſtellt werden; immer doch werden wir uns, welche von dieſen Vorſtellungsarten wir auch annehmen mögen, das Verhältniß aller beſondern Arten und Formen des Daſeyns, von der höchſten Stufe bis zur niedrigſten herab, oder von der niedrigſten bis zur höchſten hinauf, zu dem Weſen und Seyn Gottes, als ein Verhältniß der Einheit und Identität denken müſſen. Denn in ihrer Geſammtheit umfaſſen und erfüllen ja alle dieſe Einzelweſen das Univerſum; und dieſes Univerſum iſt doch ſelbſt wiederum nichts anders, als die Form des göttlichen Weſens und Seyns, zu welchem ſie alle ſich nur als beſondre Theile, oder genauer zu reden, nur als beſondre Beſtimmungen und Modificationen ſeiner, mit dem Univerſum identiſchen, Urform verhalten. In dem Acte der Trennung des Endlichen vom Unendlichen zeigt uns demnach die Emanationslehre in ihrer Erklärung des Urſprungs des Univerſums und ſeiner ſucceſſiven genetiſchen Entwickelung und Ausbildung nach der Hypotheſe der Emanation nichts anders als den Act eines ſtufenweiſen Heraustretens des Urprincips der Dinge aus der Einheit und Indifferenz ſeines unbeſtimmten und form-

losen Wesens zur Vielheit und Differenz mannigfaltiger Formen, in denen es sich objectivirt, ohne jedoch durch diese Vervielfältigung und Differenzirung seiner selbst von Seiten der Form, die Einheit seines Wesens selbst zu verlieren; welches in allen diesen vielfältigen besondern Daseynsformen immer dasselbe identische Wesen ist und bleibt.

Bei dieser unläugbaren Verschiedenheit, die in den Weltansichten des Emanationssystems und des im engern, strengen Sinne gefaßten Pantheismus sich findet, wollen wir daher keinesweges zwar die erstere mit dem letztern verwechseln; wir wollen und können es der Emanationslehre wohl einräumen, daß sie die Individualität der Weltwesen nicht läugne und aufhebe, indem sie ja eben die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Daseynsformen in ihren qualitativen und quantitativen Differenzen, ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit nach, durch ihre Hypothese der Emanation zu erklären versucht. Aber wir können es dieser Lehre nicht zugestehen, daß mit dieser Annahme und Anerkennung der Realität einzelner endlicher Dinge und ihrer Mannigfaltigkeit, zugleich eine reelle Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt begründet werde; da durch das Princip der Emanation aller reelle Unterschied vielmehr aufgehoben wird, und statt desselben wahre Einheit und Identität zwischen beiden gesetzt werden muß.

Das Princip der Endlichkeit wird hier nämlich objectiv in das Unendliche selber gesetzt, welches sich selbst zu einem Endlichen macht, indem es die einzelnen Dinge, als seine besondern Formen, die eine nach der andern und aus der andern, aus der Fülle seiner Substanz, entspringen läßt. Das successive Hervorgehen dieser besondern Daseynsformen aus dem ersten Princip alles Seyns ist als ein Heraustreten der absoluten Einheit und Identität des Wesens aus sich selber zur Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner, unter sich verschiedener Daseynsformen, so wie dieses Heraustreten selbst als ein in seinem Wesen nothwendig gegründeter Act zu be-

trachten, wodurch das Unendliche sich selbst beschränkt und durch diese Selbstbeschränkung sich selber zu einem Endlichen macht. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ist demnach auch nach der Ansicht und Vorstellungsart der Emanationslehre als ein Verhältniß der Einheit und Identität zu betrachten; denn es ist im Sinne dieser Lehre zu deuten und zu bestimmen als ein Verhältniß des durch sein Heraustreten sich selbst beschränkenden Gottes zu dem in den mannigfaltigen Daseynsformen begränzt seyenden Gotte. Die Welt in ihrer Wesenheit und in ihrem immanenten Grunde und Princip ist Gott, betrachtet in seiner Unendlichkeit; die Welt als die successiv sich entwickelnde Allheit der besondern nach einander und aus einander entspringenden Daseynsformen, ist der von sich selbst gleichsam durch einen Abfall getrennte Gott, als ein Endliches, in zahllosen Arten und Graden endlicher Existenz, durch successive Generation seiner selbst, seine Form darstellend. —

Und hiermit glauben wir denn einerseits das Unterscheidende, und andrerseits zugleich das Uebereinstimmende, was in beiden, im Allgemeinen nach ihrem Grundcharakter beschriebenen, Grundformen derselben Lehre von dem Einen und All anzutreffen ist, deutlich und bestimmt genug dargelegt zu haben. Auch wird die folgende geschichtliche Darstellung aller bisherigen Hauptsysteme der Emanation und des Pantheismus es hinreichend ausweisen, daß gerade die dargelegten Puncte das Wesentliche betreffen, worin beide in ihrer Weltansicht zusammentreffen, und wo sie dagegen auseinander gehen.

Der Begriff eines durch successive Generationen sich fortpflanzenden Urwesens, welcher als der eigenthümliche, jedem Emanations-Systeme zum Grunde liegende Begriff angegeben wurde, scheint zwar freilich nicht auf alle die besondern Formen anwendbar zu seyn, welche dasselbe System angenommen. Aber es kommt auch hier nur auf den bestimmten Sinn an, der in diesen verschiedenen Formen, auf verschiedene Weise gedeutet und

bestimmt, in den Begriff des Successiven gelegt wird.

Der Ursprung der Welt der Dinge durch Emanation ist nämlich nicht überall in allen Theorien derselben, ohne Einschränkung auf diese oder jene besondre Art des Seyns, als eine Begebenheit in der Zeit, mithin auch nicht nach dem Zeitverhältnisse des Nacheinander zu denken. In der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus ist, wenigstens zunächst in Beziehung auf die Intellectualwelt, an keine Entstehung in der Zeit zu denken, da es in der intellectuellen Region des Ewigen keine Zeit giebt. Hier ist die Abkunft aus dem Urprincip nur als ein Hervorgehen aus dem Einen, ohne alle Veränderung dieses Einen, nach den reinen Verstandesbegriffen von Princip und Principiat zu deuten. Das Vor und Nach soll hier kein Vorhergehendes und Nachfolgendes in der Zeit, sondern lediglich ein prius und posterius dem Princip und der Bedingung nach ausdrücken. Erst im Fortgange des stufenweisen Herabsteigens aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt kommt unter mancherlei Vermittelungen das Zeitliche mit seinen Bestimmungen des Wechsels und der Veränderung, des Werdens und Gewordenseyns, zum Vorschein; so wie auch hier erst in dieser niedern Region der reine Verstandesbegriff von Ordnung, als bloßer Coexistenz intelligibler Wesen, die sinnlichen Bestimmungen des Nebeneinander- und Getrenntseyns der Dinge im Raume erhält. — Wenn daher der verewigte Heydenreich in seinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, bei einer angestellten Vergleichung (im 2ten Bande S. 162 u. s. w.) zwischen der Schöpfungslehre, dem Systeme der Emanation und dem Spinozismus (worunter Er überhaupt allen und jeden strengen Pantheismus versteht), die Verschiedenheit des Emanatismus vom Spinozismus in die zwei wesentlichen Differenzpuncte setzt, daß in jenem Erstens: ein Uranfang der Welt, und vor diesem ein ewiger Zustand der ruhenden Schöpfer-

kraft, als ein Zuſtand der Verborgenheit Gottes angenommen werde; und daß hiernächſt auch Zweitens: die Gottheit in demſelben vorgeſtellt werde als wahre Intelligenz, von deren Verſtande und Willen der Plan der Welt abhänge: ſo hat dieſer philoſophiſche Denker mit dem erſtern Unterſcheidungsmerkmale den Begriff der Emanation viel zu enge gefaßt; durch das andre dagegen uns gerade den Punct aus den Augen gerückt, worin alle und jede Emanationstheorie von der Schöpfungslehre ſich weſentlich unterſcheidet.

Der an dem angeführten Orte von Heydenreich aufgeſtellte Begriff der Emanation als einer ſinnlichen Erzeugung der Wirkung durch die Urſache in Raum und Zeit, wonach die Wirkungsweiſe eines überſinnlichen Urgrundes der Welt mit den Urſachen der Sinnenwelt verwechſelt, und das nothwendige Weſen der Veränderung unterworfen wird, paßt doch nicht, wenigſtens nicht ſo ganz und auf die gleiche Weiſe auf alle Emanationsſyſteme, die ſich ja unter einander ſelbſt wieder in gar weſentlichen Stücken unterſcheiden, indem einige, nach den Grundbegriffen und Grundſätzen eines gröbern phyſiſchen, andre, eines durch den Idealismus ſchon geläuterten und verfeinerten Materialismus, und noch andre endlich nach den Begriffen eines reinen Intellectualismus und Idealismus ihre verſchiedenen Weltanſichten begründet und ausgebildet haben. Welche Verſchiedenheit iſt nicht zwiſchen der Emanationslehre des Neuplatonismus und des Kabbalismus, in welchem letztern doch wohl nicht vorzugsweiſe und am ächteſten dieſe Lehre ſich findet, wie unſer Schriftſteller dafür hält. Als die reinſte und geläutertſte, im Geiſte des Intellectualismus ausgebildete Lehre der Emanation möchte ſich wohl ohne Widerrede die Neuplatoniſche empfehlen, der wir auch darum vor allen andern den Vorzug einräumen müſſen. Aber auch ihrer Vorſtellungsart liegt das Princip der Nothwendigkeit zum Grunde, aus welchem der Urſprung der Welt der Dinge abgeleitet wird. Möge man auch die in dieſem intellectuellen Emanationsſyſteme herrſchende

Vorſtellungsart mit Schelling ſo deuten wollen, daß Gott hier, wenigſtens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden könne, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das woraus es emanirt, gelegt werde: ſo iſt ja doch immer die Trennung des Emanirenden von dem, woraus es emanirt, in der Nothwendigkeit gegründet, ſofern das Ueberfließen in die Welt durch die Ueberfülle des Urweſens an unendlicher Realität, die eben deswegen dadurch auch überall nicht vermindert werden kann, nothwendig erfolgt. Das Ueberfließende, welches urſprünglich zum Ganzen des Urweſens, als ein Theil ſeiner Ueberfülle, gehört, reißt von demſelben durch ſeine eigene Schwere ſich los, ohne durch dieſe ſeine Trennung die Fülle der unendlichen Realität des Urweſens zu vermindern, welches dadurch nur ſeiner Ueberfülle entlediget wird.

Auf ein ſolches Princip der Nothwendigkeit werden wir denn auch überall treffen bei näherer Bekanntſchaft mit den verſchiedenen Emanationstheorien, in welchen nicht minder als in den Syſtemen des eigentlichen ſtrengen Pantheismus daſſelbe Princip herrſcht, wonach in allen dieſen Lehren die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen erklärt, und das Verhältniß des erſteren zu dem letztern beſtimmt wird.

Wie ganz anders dagegen iſt die Anſicht, welche die Schöpfungslehre von dieſer Abkunft und dieſem Verhältniſſe uns giebt. Anerkennend das eigene ſelbſtändige Seyn und Leben der Dinge außer Gott, hat auch die Schöpfungslehre zwar die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Aber es iſt hier an keine Trennung nach einem Princip der Nothwendigkeit zu denken. Der Begriff eines ſolchen Urſprungs der Endlichkeit durch den Act einer nothwendigen Trennung vom Unendlichen, iſt der Schöpfungslehre durchaus fremd; ja er iſt unvereinbar mit ihrem Begriffe von Gott, als einer wahrhaften Intelligenz, in welcher alle Realitäten durch das unzertrennliche Band abſoluter Ein-

heit und Identität vereiniget sind. Wie möchte sich auch überall etwas nach einem Gesetze der Nothwendigkeit von Gott trennen, das nicht selbst wiederum gleiches Wesens mit Ihm; — also Gott selber wäre. Nach der Schöpfungslehre existirt die Welt nur als Gedanke in Gott; und wie könnte sich das Endliche, als Gedanke in Gott, jemals von dem göttlichen Verstande trennen? In diesem Sinne ist daher auch die Schöpfungslehre eine Lehre von der ewigen Immanenz der Welt der Dinge als Gedanke in Gott, und damit auch zugleich in dem nämlichen Sinne eine Lehre der Einheit und Identität des Endlichen und des Unendlichen.

Aber diese Welt, die als Gedanke Gottes ihrem ewigen idealischen Seyn nach, im göttlichen Verstande existirt und mit demselben in ungetrennter Einheit und Verbindung bleibt, verdankt ihre objective, von Gott verschiedene und selbständige Wirklichkeit außer ihm, der übersinnlichen Causalität des freyen göttlichen Willens. In diesem Begriffe einer übersinnlichen Causalität durch Freyheit, als dem Princip des Ursprungs der Welt, liegt denn auch der entscheidende Punct, in welchem die Schöpfungslehre von jeder Emanations-, wie von aller pantheistischen Lehre überhaupt sich so wesentlich unterscheidet, daß dadurch ein unvertilgbarer Gegensatz zwischen ihr und jeder andern Vorstellungsart gesetzt ist. Schöpfungslehre und Emanationslehre, so wie jede pantheistische Lehre überhaupt, stehen sich einander wie Freyheit und Nothwendigkeit entgegen. Nach dem Princip der Emanation ist die Welt ein Educt, hervorgegangen aus Gott nach der Nothwendigkeit seiner Natur; nach dem Princip der Creation ist sie ein Product der Causalität Gottes durch Freyheit. Die Dinge sind da durch seinen Willen; die Welt ist eine Schöpfung mit Wissen und Willen, und Gott, als Schöpfer, ihr Urheber durch Verstand und Willen, also als Intelligenz durch Freyheit, nicht als blindwirkender Grund durch unendliche Fruchtbarkeit. — Eine durch den göttlichen Willen, als das Werk seiner freyen

Wahl geſchaffene Welt muß darum aber auch als mit einem Male in einem Augenblicke ganz und vollendet, dem Daſeyn ihrer Subſtanzen nach, gedacht werden, da der von Zeitbedingungen ſchlechterdings unabhängige göttliche Schöpfungsact einer freyen Cauſſalität nur ein einziger unendlicher ſeyn kann.

Wenn von dieſer Seite der Begriff von Gott als Weltſchöpfer durch einen einzigen Act ſeiner freyen Cauſſalität ohne alle Succeſſion im Widerſpruche ſteht mit dem Begriffe eines durch ſucceſſive Generationen ſich propagirenden und evolvirenden Urweſens, wie die Emanationslehre ſich ihren Gott denkt: ſo zeigt ſich von der andern Seite nicht minder der nicht zu verbergende Widerſpruch, in welchem, in Anſehung deſſelben Grundbegriffes, die Schöpfungs- und die Emanationslehre gegen einander ſtehen. Nur nach der Schöpfungslehre allein iſt Gott wahre Intelligenz, von deren Verſtande und Willen der Plan der Welt abhängt; denn Cauſſalität durch Freyheit kann nur in einer wahren Intelligenz als Eigenſchaft anzutreffen ſeyn. Die Emanationslehre kann dagegen ſo wenig als der ſtrenge Pantheismus in Gott eine wahre Intelligenz erkennen, der als ſolcher abſolute Perſönlichkeit, Bewußtſeyn und Freyheit zukommt, und von deren Verſtande und Willen der Plan der Welt abhängt. Denn für alle dieſe Syſteme giebt es, genau zu reden, keinen Welt-Plan; das Daſeyn, ſo wie die ganze Einrichtung der Welt, hat vielmehr nichts als die abſolute wahlloſe Nothwendigkeit zum Grunde. Alles was iſt und geſchieht, iſt und erfolgt aus der Nothwendigkeit des göttlichen Weſens und ſeiner blinden Actuoſität, ohne alle Wahl, ohne Abſicht und Plan. Aus der unendlichen Fruchtbarkeit des Grundes und ſeiner nothwendigen Wirkungsweiſe muß Alles, was iſt und wird, gerade ſo und nicht anders ſeyn und erfolgen.

Mit dieſer Anſicht und Vorſtellungsart einer Welt aber, deren Daſeyn und Beſchaffenheit einzig und allein in einer abſoluten, wahlloſen Nothwendigkeit gegründet iſt, wie mag da wohl auf irgend eine Weiſe noch die

menſchliche; ja überhaupt eine Freyheit des Handelns vernünftiger Weltweſen beſtehen können! — Eine jede Lehre, die nicht, wie die Schöpfungslehre, das Princip der Freyheit, ſondern das der Nothwendigkeit des göttlichen Handelns zum Princip des Daſeyns der Welt und ihrer Einrichtung und Beſchaffenheit macht, muß daher unvermeidlich mit der göttlichen Freyheit zugleich alle Freyheit der Weltweſen aufheben. Nur allein in dem Syſtem der Creation kann göttliche und menſchliche Freyheit einen ſichern Platz finden, der ihr in jedem andern Syſtem ſtreitig gemacht wird. — Wenn nun die Betrachtung des göttlichen Weſens ſelbſt nothwendig uns darauf führen muß, das Verhältniß der vernünftigen Weltweſen zu ihrem Urheber uns ſo zu denken, wie es der Idee dieſes Urhebers, als des allervollkommenſten Weſens, allein angemeſſen iſt; — wenn wir uns hiernach die Folge dieſer Weſen aus Gott durchaus nicht als eine mechaniſche denken dürfen, nicht als ein bloßes Bewirken und Hinſtellen, wobei das Bewirkte nichts für ſich ſelbſt iſt, ſondern nur als eine Zeugung, d. h. Setzen eines Selbſtändigen und Freyen: ſo führt uns jene Betrachtung des göttlichen Weſens ſelbſt, als des allervollkommenſten Weſens, eben darum zugleich zur Betrachtung der Welt als einer Schöpfung, die allein auch nur für eine Selbſtoffenbarung Gottes anzuſehen iſt, weil Gott ſich offenbar werden kann nur in dem, was ihm ähnlich iſt, d. h. in freyen, aus ſich ſelbſt handelnden Weſen, die Er, wie die älteſte heilige Urkunde ſich ausdrückt, nach ſeinem Bilde geſchaffen. Den Urſprung freyer ſelbſtändiger, aus ſich ſelbſt handelnder Weſen können wir uns demnach nur allein durch eine Schöpfung als ein poſitives Hervorgehen aus Gott vorſtellen. Nicht als Emanation, weil nach dieſer Vorſtellungsart das Ausfließende doch immer daſſelbe bleibt mit dem, wovon es ausgefloſſen, alſo nichts Eignes, Selbſtändiges iſt, ſondern zu dem, wovon es ausgefloſſen, ſich doch im Grunde nur verhält, wie eine beſondre Form zu dem Weſen. Aber auch nicht als

einen Abfall von Gott. Denn um von Gott abfallen zu können, müssen ja die endlichen Dinge zuvor das Vermögen dazu in und mit der ihnen von Gott verliehenen Selbstständigkeit und individuellen Freyheit erhalten haben. Ist nämlich ein solcher Abfall eine Folge der Selbstheit, und hat daher eine nothwendige Beziehung auf Freyheit, so setzt er ja nothwendig das Setzen der von Gott abgefallenen Wesen als freyer, selbständiger, aus sich selbst handelnder Wesen voraus, in deren Selbstheit der eigene Abfall seinen Grund hat. Also ist doch die Selbstheit der Weltwesen zu betrachten als eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende Folge, welcher die Weltwesen, indem er ihnen die Selbstheit, Selbständigkeit und Freyheit verleiht, dahin giebt in die Endlichkeit, damit sie, die in ihm als seine Gedanken eine bloß idealische Wirklichkeit hatten, eben in Kraft der ihnen verliehenen Selbständigkeit und individuellen Freyheit fähig würden, ihr handelndes Leben sich selbst zu geben, d. h. durch eigene freye That zu bestimmen und auszubilden. Anstatt demnach mit der Vorstellungsart eines Abfalls, als Erklärungsgrundes des Entstehens der endlichen wirklichen Dinge, die Idee der Schöpfung umgehen zu können, führt vielmehr jene Vorstellungsart zu dieser Idee wieder zurück, in welcher allein nur das ursprüngliche Princip der Endlichkeit in seiner von Gott getrennten individuellen selbständigen Existenz gesucht und gefunden werden kann, da der Abfall seiner Möglichkeit und Wirklichkeit nach den Act der Schöpfung als Handlung eines positiven unmittelbaren Hervorbringens endlicher, und als solcher zugleich selbständiger und aus sich selbst frey handelnder Wesen nothwendig voraussetzt. —

Es bleibt uns demnach nur die Vorstellung von der Schöpfung, freilich aber nicht als bloße Bildung aus einer ewigen und ursprünglichen, von der freyen Schöpferkraft unabhängigen und dieselbe beschränkenden chaotischen Materie gedacht, sondern als Schöpfung der Weltwesen, auch der Substanz nach, als die einzige Ver-

nunftansicht stehen, die von dem Daseyn des Endlichen und seinem Verhältnisse zu dem Unendlichen kann gegeben werden. Denn ist und bleibt es für die Vernunft einmal ewig wahr und gewiß: Gott ist nicht die Welt, und die Welt ist nicht Gott: so muß sie auch, als unverträglich mit dieser unumstößlichen Wahrheit, eine jede Ansicht von dem Verhältnisse der weltlichen Dinge zu Gott, verwerfen, welche auf irgend eine Weise zu dem Irrthum einer Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer, verleitet. Vor dieser irrigen Vorstellungsart kann die Schöpfungslehre nur verwahren; denn sie allein stellt diesem Irrthum sich entgegen mit der Annahme und Anerkennung des Welt-Schöpfers als eines außerweltlichen Wesens; einer extra- und supramundanen, oder — genauer zu reden — prätermundanen Ursache der Welt. — Und was könnte die Vernunft für eine Bedenklichkeit bei dieser Annahme finden! Sollte sie etwa durch die Frage: wo denn nun dieser außer der Welt existirende Gott seinen Wohnsitz habe, in irgend eine Verlegenheit gerathen können? Ohne Zweifel wird sie auf diese, auf eine irrige Voraussetzung sich gründende Frage die Antwort sogleich in Bereitschaft haben: Gott dürfe freilich auf keine Weise in einer räumlichen Bedeutung und Beziehung, als außerweltlich von uns gedacht werden, weil wir ihn ja sonst als ein Räumliches denken, d. i. sein Wesen und Seyn den Bedingungen und Gesetzen der Räumlichkeit unterwerfen, und dergestalt unsre sinnlich beschränkte Vorstellungsart der Dinge auf den göttlichen Verstand, der die Dinge an sich anschaut, übertragen müßten. Ist überhaupt die Sinnenwelt, als eine Welt bloßer Erscheinungen, kein an sich Seyendes und Reales, sondern lediglich ein Object unsrer sinnlich beschränkten Vorstellungsart: so kann auch überall kein reales Verhältniß zwischen Gott und dieser an sich unreellen Welt gedacht werden. — In Beziehung auf diese Welt ist sonach Gott weder als ein extra- noch als ein intramundanes

Wesen zu denken, weil diese Welt selber weder außerhalb noch innerhalb des göttlichen Seyns und Bewußtseyns, sondern eben nur als ein Object in und für unsre sinnlich beschränkte Vorstellungsart existirt. Ein reales Verhältniß kann demnach nur zwischen der absolut realen intelligiblen Welt des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge und Gott, als ihrem Urgrunde, statt finden. Hier aber ist weder ein extra noch ein intra für die Bestimmung dieses Verhältnisses anwendbar; denn eine intelligible Welt kann nicht als etwas, im räumlichen Sinne außer Gott Existirendes, gedacht werden. Ist sie darum aber auch in keinem andern Sinne als ein außer Gott Existirendes zu denken, und muß sie nicht so gedacht werden, wenn uns nicht überall und durchaus der Urgegensatz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, einem ursprünglichen und einem abgeleiteten durch jenes begründeten creatürlichen Seyn in seiner Realität dahin schwinden soll? Wollen und können wir diesen Gegensatz nicht aufgehoben wissen, so werden wir auch das allerdings zwar reale Verhältniß zwischen Gott und der absolutrealen intelligiblen Welt nicht setzen können als ein Verhältniß der Identität; wir werden nicht sagen dürfen: diese Welt ist in Gott, und Gott in dieser Welt; welche Vorstellungsart auf eine völlige Identification der weltlichen Dinge mit Gott hinauslaufen, und die Vernunft zu dem Geständnisse nöthigen würde: daß Gott diese Welt, und diese Welt Gott sey.

Nach der Vernunftansicht der Schöpfungslehre ist auch keine Identification Gottes mit der intelligiblen Welt zuzulassen, als ob diese Welt in dem ganzen Wesen Gottes so nothwendig gegründet sey, daß sie von ihm gar nicht als getrennt gedacht werden könnte. Dieser Ansicht zufolge wird darum Gott auch in Beziehung auf die intelligible Welt als ein außerweltliches Wesen, und diese Welt der endlichen, nach ihren wahren übersinnlichen Seyn und Wesen betrachteten Dinge als ein von Gott getrenntes Seyn und Leben gedacht werden

müſſen. Nicht zwar als ein extra, wohl aber als ein praeter Deum. Und als ein praeter Deum, d. i. als ein von Gott nicht nur verſchiedenes, ſondern auch geſchiedenes und abgeſondertes Seyn muß die Welt der Dinge geſetzt werden, wenn ſie überall von der Vernunft anerkannt werden ſoll als eine Welt eigner, für ſich ſelbſt ſeyender, oder ſelbſtändiger Weſen. Eben darum demnach, weil die Welt der Dinge als eine Welt eigner, für ſich ſelbſt ſeyender Weſen anzuerkennen iſt, als eine ſolche aber nur anerkannt werden kann, wenn dieſe Weltweſen nicht zu dem abſolut nothwendigen Weſen Gottes ſelber gehören, als in dieſem Weſen nothwendig und auf eine unzertrennliche Weiſe gegründet, ſondern als Dinge außer (praeter) Ihm, durch den Act der Freyheit von Ihm hervorgebracht werden, — aus dieſem Grunde eben wird, wie Kant ſehr richtig bemerkt, die ſpeculative Vernunft immer geſtehen müſſen: daß die Idee von der Schöpfung, als einem Acte der göttlichen Freyheit, unter allen übrigen Vorſtellungsarten die vernünftigſte ſey. — Nicht alſo zwar: als ob die übrigen Vorſtellungsarten in den der Schöpfungslehre entgegen geſetzten Syſtemen der Emanation und des Pantheismus in jedem Betracht der Vernunft widerſprächen. Denn alle dieſe Syſteme, welche Form ſie auch annehmen mögen, haben eine Seite, von welcher ſie ſich der Vernunft als vernunftmäßig empfehlen.

Kein Gott, auch keine Welt; weil dieſe ohne Gott, das Bedingte nicht ohne ein Unbedingtes, als den Urgrund alles endlichen abgeleiteten Seyns, gedacht werden kann. Das iſt der gemeinſchaftliche Punct, worin alle und jede Lehren der Emanation und des Pantheismus mit der Schöpfungslehre ſich vereinigen. Alle bewähren ſich als Gotteslehren, wenn wir anders nur dieſen Namen auch den Syſtemen des bloßen Deismus, die ſich zu keinem perſönlichen Gotte bekennen, zuzugeſtehen keinen Anſtand nehmen. Sofern demnach alle dieſe Syſteme von der nothwendigen Annahme und Vorausſetzung eines Urweſens und Urſeyns als des Urgrun-

des der Dinge, in welchem das Daseyn der Welt begründet ist, ausgehen und auf diese Grundlehre ihre Weltansicht bauen, kann keines derselben einer speculativen Gottlosigkeit beschuldiget werden, das System der Emanation so wenig als das des Pantheismus, als eines Systems der Immanenz. Daher läßt sich aber auch der Unterschied zwischen den Lehren der Emanation und der Inhärenz nicht darin setzen, daß in jenen Gott, in diesen die Welt geläugnet werde, weil nach den erstern die Welt ohne Gott, nach den letztern Gott ohne die Welt gedacht werden müsse. — Eine Welt ohne Gott! —

Mit dieser Vorstellungsart können sich wohl am wenigsten die Emanationslehren von der intellectuellen oder idealistischen Art vertragen, in welchen das erste Princip als das absolut Vollkommene gesetzt ist, woraus, dem Gesetze der Descendenz gemäß, immer Unvollkommneres emanirt, je weiter es sich von seiner Urquelle entfernt. In der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus insbesondre, wird ja Gott unter der Form eines Dreyeinigen Wesens — der Plotinischen Trias — als das Realprincip gesetzt, woraus durch successive Ausflüsse aus der Fülle seines Wesens die Welt der Dinge hervorgegangen.

Aber auch selbst die physischen oder materialistischen Emanationslehren können zu einer solchen Ansicht der Welt ohne Gott nicht hingezogen werden. Zwar ist in ihnen das erste Princip nicht gleich am Anfange als das absolut Vollkommene gesetzt, aber es ist als ein solches nur nicht acta, wohl aber potentia gesetzt, als die Bedingung nämlich und das Princip des aus ihm sich entwickelnden Vollkommneren. — Gott und die Welt verhalten sich hier wie die Wurzel zu ihrer Frucht. Wie diese nicht ohne ihre Wurzel, so kann auch die Welt nicht ohne Gott seyn noch gedacht werden. Diese göttliche Wurzel ist nun eben das Seyende und absolut Unveränderliche in dem absolut Veränderlichen in der wirklichen wahrnehmbaren Welt als

müſſen. Nicht zwar als ein extra, wohl aber als ein praeter Deum. Und als ein praeter Deum, d. i. als ein von Gott nicht nur verſchiedenes, ſondern auch geſchiedenes und abgeſondertes Seyn muß die Welt der Dinge geſetzt werden, wenn ſie überall von der Vernunft anerkannt werden ſoll als eine Welt eigner, für ſich ſelbſt ſeyender, oder ſelbſtändiger Weſen. Eben darum demnach, weil die Welt der Dinge als eine Welt eigner, für ſich ſelbſt ſeyender Weſen anzuerkennen iſt, als eine ſolche aber nur anerkannt werden kann, wenn dieſe Weltweſen nicht zu dem abſolut nothwendigen Weſen Gottes ſelber gehören, als in dieſem Weſen nothwendig und auf eine unzertrennliche Weiſe gegründet, ſondern als Dinge außer (praeter) Ihm, durch den Act der Freyheit von Ihm hervorgebracht werden, — aus dieſem Grunde eben wird, wie Kant ſehr richtig bemerkt, die ſpeculative Vernunft immer geſtehen müſſen: daß die Idee von der Schöpfung, als einem Acte der göttlichen Freyheit, unter allen übrigen Vorſtellungsarten die vernünftigſte ſey. — Nicht alſo zwar: als ob die übrigen Vorſtellungsarten in den der Schöpfungslehre entgegen geſetzten Syſtemen der Emanation und des Pantheismus in jedem Betracht der Vernunft widerſprächen. Denn alle dieſe Syſteme, welche Form ſie auch annehmen mögen, haben eine Seite, von welcher ſie ſich der Vernunft als vernunftmäßig empfehlen.

Kein Gott, auch keine Welt; weil dieſe ohne Gott, das Bedingte nicht ohne ein Unbedingtes, als den Urgrund alles endlichen abgeleiteten Seyns, gedacht werden kann. Das iſt der gemeinſchaftliche Punct, worin alle und jede Lehren der Emanation und des Pantheismus mit der Schöpfungslehre ſich vereinigen. Alle bewähren ſich als Gotteslehren, wenn wir anders nur dieſen Namen auch den Syſtemen des bloßen Deismus, die ſich zu keinem perſönlichen Gotte bekennen, zuzugeſtehen keinen Anſtand nehmen. Sofern demnach alle dieſe Syſteme von der nothwendigen Annahme und Vorausſetzung eines Urweſens und Urſeyns als des Urgrun-

des der Dinge, in welchem das Daseyn der Welt begründet ist, ausgehen und auf diese Grundlehre ihre Weltansicht bauen, kann keines derselben einer speculativen Gottlosigkeit beschuldiget werden, das System der Emanation so wenig als das des Pantheismus, als eines Systems der Immanenz. Daher läßt sich aber auch der Unterschied zwischen den Lehren der Emanation und der Inhärenz nicht darin setzen, daß in jenen Gott, in diesen die Welt geläugnet werde, weil nach den erstern die Welt ohne Gott, nach den letztern Gott ohne die Welt gedacht werden müsse. — Eine Welt ohne Gott! —

Mit dieser Vorstellungsart können sich wohl am wenigsten die Emanationslehren von der intellectuellen oder idealistischen Art vertragen, in welchen das erste Princip als das absolut Vollkommene gesetzt ist, woraus, dem Gesetze der Descendenz gemäß, immer Unvollkommneres emanirt, je weiter es sich von seiner Urquelle entfernt. In der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus insbesondre, wird ja Gott unter der Form eines Dreyeinigen Wesens — der Plotinischen Trias — als das Realprincip gesetzt, woraus durch successive Ausflüsse aus der Fülle seines Wesens die Welt der Dinge hervorgegangen.

Aber auch selbst die physischen oder materialistischen Emanationslehren können zu einer solchen Ansicht der Welt ohne Gott nicht hingezogen werden. Zwar ist in ihnen das erste Princip nicht gleich am Anfange als das absolut Vollkommene gesetzt, aber es ist als ein solches nur nicht actu, wohl aber potentia gesetzt, als die Bedingung nämlich und das Princip des aus ihm sich entwickelnden Vollkommneren. — Gott und die Welt verhalten sich hier wie die Wurzel zu ihrer Frucht. Wie diese nicht ohne ihre Wurzel, so kann auch die Welt nicht ohne Gott seyn noch gedacht werden. Diese göttliche Wurzel ist nun eben das Seyende und absolut Unveränderliche in dem absolut Veränderlichen in der wirklichen wahrnehmbaren Welt als

der Frucht dieſer Wurzel. Und dieſer Gott iſt als das lebendige, ſeinem abſoluten Weſen und ewigen Seyn an ſich nach, immer unveränderliche Princip der Weltentwickelung in mehreren dieſer, zu Form eines reinen Evolutionsſyſtems wiſſenſchaftlich ausgebildeten Theorien kein bloßes Naturweſen, und ſeine Wirkſamkeit keine Cauſſalität nach einem bloßen blinden Geſetze des Naturmechanismus, ſondern zugleich ein Vernunftweſen, ſeine Grundkraft die Denkkraft und die Cauſſalität dieſer intelligenten Kraft eine Cauſſalität nach Zwecken, mit Bewußtſeyn des Geſetzes der Weltentwickelung, in welcher es zwar freilich mitbegriffen iſt, jedoch ſo, daß das Naturgeſetz dieſer Entwickelung zugleich ein Vernunftgeſetz, und die als Naturkraft nach Zwecken wirkende Denkkraft die wiſſende Leiterin und Herrſcherin des Weltlaufes in ſeiner progreſſiven Entwickelung iſt. — Dies iſt ja wohl die Weltanſicht, welche uns in alter Philoſophie die reinen Evolutionsſyſteme des Heraklit und vornehmlich der Stoiker darbieten, und die wir wieder finden werden in einer von der Philoſophie unſrer Tage wiſſenſchaftlich ausgebildeten Evolutionstheorie, welche die Idee einer endlichen allſeitigen Vollkommenheit, als der Endabſicht der Schöpfung, am Ziele der vollendeten Verwirklichung Gottes, realiſirt werden läßt.

Wie nun keine unter den verſchiedenen Emanationslehren den Vorwurf verdient, daß ſie eine bloße Weltlehre ſey, ohne die Anerkennung und nothwendige Vorausſetzung eines Göttlichen, in welchem, als dem Princip der abſoluten Einheit und des abſoluten Seyns, die Vielheit und das Werden der weltlichen Dinge gegründet iſt: eben ſo wenig läßt ſich von dem Syſteme der Inhärenz — dem ſtrengen eigentlichen Pantheismus — behaupten: daß es eine bloße reine Gotteslehre ſey, nach welcher Gott gedacht werden müſſe ohne Welt, die in einem Syſtem keine Stätte finden könne, welche die Vielheit und das Werden läugnet. — Aber welchem Immanenzſyſteme ſollte das wohl gelten? Ohne Unterſchied und ohne alle Ausnahme Allen, die uns in der

Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen bis jetzt vorgekommen ſind? Oder vielleicht nur einigen unter ihnen, und welchen? — Etwa den neuern, ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung wegen vorzüglichſten Immanenzſyſtemen des Bruno und des Spinoza? —

Des Bruno? — Mit welchem Rechte aber möchte wohl von demjenigen Pantheiſten geſagt werden können, daß Er die Vielheit und das Werden läugne und für einen abſoluten Schein halte, welcher mit ausdrücklichen Worten behauptet: daß Alles, was zu den Verſchiedenheiten der Geſchlechter, Arten und Eigenſchaften gehört, was durch Geburt, Auflöſung, Wechſel und Wandel zum Daſeyn gelangt, zwar kein wahrhaftes Weſen, und ſein Daſeyn kein eigentliches Daſeyn ſey, wohl aber doch zu den Beſchaffenheiten und dem Zuſtande des in ſich Einen, unendlichen Weſens gehöre. Wer in dieſem Allen — in der Vielheit und Mannigfaltigkeit und dem Werden — doch die äußere Geſtalt der Einen und eben derſelben, in ihren mannigfaltigen und wechſelnden Modificationen betrachteten Subſtanz, die veränderliche Erſcheinung eines unveränderlichen ewigen Weſens erblickt, welches, als das erſte Princip der Dinge, die Mannigfaltigkeit der Weſen erzeugt, indem es ſeine Einheit entwickelt: kann doch nimmermehr dieſe Erſcheinung für einen abſoluten Schein gehalten wiſſen wollen. Und das kann auch Spinoza's Vorſtellungsart nicht geweſen ſeyn. Daß dieſer Pantheiſt keineswegs die Vielheit läugnet, ſondern gar wohl als vereinbar mit der abſoluten Einheit ſeiner einzigen Subſtanz erkannt habe, darüber kann freilich kein Zweifel entſtehen, weil ja ohne die Annahme und Anerkennung der Vielheit in der Einheit die ganze Lehre des Spinozismus von den einzelnen körperlichen und denkenden Naturen, als Modificationen der göttlichen Subſtanz, alle ihre Wahrheit und Bedeutung verlieren würde. Ob Spinoza aber auch ein Werden, ein wirkliches Entſtehen und Vergehen dieſer einzelnen Dinge zugeſtanden, oder nur ein Seyn ohne Werden, nur einen Gott

ohne eine Welt; — über dieſen Punct haben ſelbſt ſehr ſcharfſinnige Kenner und unbefangene Beurtheiler des Spinozismus keine kategoriſche Entſcheidung zu geben ſich getraut, weil Spinoza gerade über dieſen ſchwierigſten und wichtigſten Punct ſeines Syſtems auf eine ſo zweideutige Art ſich ausgedrückt, daß man bald das eine bald das andre, bald die Anerkennung der wahrhaften Exiſtenz der endlichen weltlichen Dinge, bald wiederum die Aufhebung alles Endlichen außer Gott für ſeine wahre Meinung halten müſſe. Es ſcheint, ſagt Tennemann, als ob Spinoza für endliches Seyn und Werden, das aber in dem Unendlichen gegründet iſt, entſchieden habe, ohne die Schwierigkeiten geachtet zu haben, auf welche Er nach der ſtrengen Conſequenz ſeiner Grundlehren bei dieſer Annahme unvermeidlich ſtoßen mußte. Es fehle jedoch auch nicht an Stellen, wo Er die Zeit und die endliche Größe wieder nur für Scheinbegriffe der Einbildungskraft erklärt, und damit alles Endliche wieder aufhebt. Dieſe Stellen ins Auge faſſend, hat einer unſrer neueſten Ausleger und Beurtheiler des Spinozismus, Prof. Sigwart, in ſeiner gekrönten Preisſchrift: über den Zuſammenhang des Spinozismus mit der Carteſianiſchen Philoſophie — Spinoza's Lehre von dem Verhältniſſe des Endlichen zum Abſoluten auch ſo gedeutet, als ob Spinoza alles Werden der Dinge in der That geläugnet habe, und darum auch auf eine Erklärung der endlichen Dinge habe Verzicht thun müſſen. Aber mit dem ganzen ſtreitigen Puncte hat es ohne Zweifel wohl keine andre Bewandniß, als die, wie Jacobi gleich Anfangs die Sache ins Reine und Klare zu bringen geſucht hat. Spinoza läugnet nämlich ein Werden der einzelnen Dinge, und läugnet daſſelbe auch nicht. Er läugnet — wie Jacobi ſo treffend die wahre Meinung dieſes Pantheiſten auslegt — ein gewordenes Werden der einzelnen Dinge, keineswegs aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloſes Werden, ein wahrhaft wirkliches Entſtehen und Vergehen derſelben, ob-

gleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden Flusse.

Unwidersprechlich hätte sonach Spinoza das wirkliche Daseyn einer ewigen Zeitlichkeit, ein Anfangsloses, aber wirkliches und wahrhaftes Entstehen und Vergehen endlicher, wirklicher und wahrhafter einzelner Wesen in einer nothwendigen Folge behauptet, und somit — wie Herbart von ihm sagt — ohne alle Umstände den Heraklit in den Parmenides hineingeschoben. Dadurch aber, daß Er doch Anspruch darauf macht, das Werdende als ein sich selbst gleiches Seyendes darzustellen, indem Er die Zeit vor der Vernunft wieder verschwinden ließ, damit das Zeitliche, nachdem nur erst vor der Vernunft nothwendig und von selbst die Zeit aus demselben verschwunden, sodann selbst zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt werde, hat Er freilich, nach Jacobi's Urtheile, zwei streitende Bestandtheile in sein Lehrgebäude gebracht, die sich darin durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen lassen. —

Also nicht Bruno, und auch nicht Spinoza haben das Daseyn des Endlichen für eine bloße und reine Negation wollen angesehen wissen, da sie die Vielheit und das Werden nicht geläugnet, sondern als gegründet in der absoluten Einheit des Seyns (der göttlichen Substanz) und als unzertrennlich verbunden mit derselben gesetzt haben.

Mit mehrerem Scheine der Wahrheit ließe sich vielleicht von dem neuesten Immanenzsysteme, das seine wissenschaftliche Ausbildung dem Urheber der neuern absoluten Identitätslehre verdankt, behaupten: daß in demselben die Realität des Endlichen und die Herkunft desselben aus Gott, und somit auch die Begründung des Weltlichen in Gott unwidersprechlich geläugnet, und sonach die ganze Ansicht der Vielheit und des Werdens in einen bloßen absoluten Schein verwandelt werde, der lediglich auf einer Täuschung der Imagination beruhet, welche die allein und wahrhaft reale Welt des

zeitlosen, unwandelbaren Seyns in die bloße Scheinwelt der Vielheit und des Werdens — eines räumlichen und zeitlichen Seyns — verwandelt. Da nämlich nach den Grundansichten dieses Immanenzsystems die wirklichen erscheinenden Dinge in ihrer Differenz und ihrem Getrenntseyn von der göttlichen Substanz nichts sind, als bloß imaginäre Wesen, die darum auch selbst als solche weder für Modificationen oder Affectionen der göttlichen unendlichen Substanz selber, noch auch für Modificationen oder Affectionen ihrer Attribute, der Einheit und der Unendlichkeit, welche hier die Stelle der beiden, von Spinoza der göttlichen Substanz beigelegten Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens einnehmen, gelten können: so gewinnt es allerdings das Ansehen, als ob auf diese Weise die ganze Ansicht des Endlichen als eine bloße Täuschung verworfen, und die Erscheinungswelt in eine an sich nichtige bloße Scheinwelt verwandelt werde. Aber demohngeachtet wird doch auch in diesem Immanenzsysteme dem Endlichen nicht alle Realität abgesprochen; denn es wird ja beschrieben als eine Mischung von Realität und Nichtrealität, einerseits zwar, als auf bloßen Relationen beruhend, ein Nichtreales, andrerseits aber doch auch zugleich ein Reales, sofern in derselben, obgleich freilich nur vorübergehend und zeitlich, das Positive wiederscheinet und durchleuchtet, als Wiederschein des in ihm durchleuchtenden Positiven, als ein Abbild seines Urbildes, des göttlichen Alls der absoluten Einheit und Unendlichkeit.

Auch in diesem Immanenzsysteme kann demnach Gott nicht ohne die Welt gedacht werden, die Einheit nicht ohne Vielheit, das Seyn nicht ohne Werden. Denn mit dem Seyn Gottes ist zugleich und zumal und auf eine nothwendige Weise gesetzt das reine absolute All, welches ja nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott ist. Mit diesem Gottgleichen, absolut realen All ist nun aber auch zugleich die Erscheinungswelt gesetzt, die in den Relationen der Wesenheiten auf einander bestehende Endlichkeit, von diesen Wesenheiten selber

ſo unzertrennlich, wie die Schatten vom Körper, weil Gott den Weſenheiten des All die Relationen, die ſie auf einander ſelber haben, nicht geben und nicht poſitiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen kann, weil er ſie ſonſt zu einem reinen abſoluten All machen müßte, wie Er ſelbſt iſt. — Nicht nur alſo kann in dieſem Immanenzſyſteme Gott nicht ohne das abſolute All der abſoluten Einheit und Unendlichkeit gedacht werden, ohne das Weſen und Seyn Gottes ſelber aufzuheben; ſondern es kann auch nicht einmal dieſes Gottgleiche All ohne ein empiriſches Univerſum im Raume und in der Zeit, d. h. ohne eine Welt der Vielheit und des Werdens geſetzt werden; dort iſt der Zuſammenhang auf eine poſitive Weiſe durch das Verhältniß der Identität, hier zwiſchen der abſolut realen göttlichen Welt und einer Sinnenwelt auf eine negative Weiſe durch die nothwendige Syntheſis eines Poſitiven und Negativen begründet. Das abſolut reale All iſt nicht von Gott zu trennen, denn es iſt ſelbſt Gott; und hinwiederum iſt die Sinnenwelt oder die Welt des Endlichen in der Erſcheinung im Raume und der Zeit von jenem Gottgleichen All nicht zu trennen; denn mit den Weſenheiten des abſoluten All ſind auch ihre Relationen auf einander, die ihnen Gott ſo wenig nehmen als geben kann, nothwendig geſetzt. — Und wenn ſich nun auch in allen übrigen neuern und neueſten Syſtemen der Immanenz das von ihnen geknüpfte Band zwiſchen Gott und der Welt und die auf irgend eine Weiſe verſuchte objective Begründung der Endlichkeit im Abſoluten aufweiſen läßt: ſo dürfte wohl nur das erſte und älteſte Immanenzſyſtem der Eleaten für eine Lehre gelten, in welcher Gott ohne die Welt gedacht werden müßte.

Aber auch ſelbſt von dieſem reinen logiſchen oder intelligiblen Pantheismus kann das doch nur in einer gewiſſen Beziehung, nur in Beziehung nämlich auf die Sinnenwelt, behauptet werden. Denn das All der Eleaten war freilich keine Welt, wofern man unter Welt nur die Sinnenwelt, als den Begriff der einzelnen von

einander verſchiedenen, gewordenen und unveränderlichen Dinge verſteht, deren Daſeyn allerdings von ihnen geläugnet wurde, keinesweges aber das Daſeyn einer Welt, von welcher ihre Speculation alle ſinnlichen Beſtimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, die Prädicate der Vielheit, der Differenz und des Werdens getrennt hatte. Dieſes intelligible Gottgleiche All blieb ihnen als die allein reale Welt ſtehen, ohne übrigens das Band zwiſchen dieſer und der Erſcheinungswelt aufzeigen, und den Schein aus dem Seyn, nachdem ſie dieſes von der Erſcheinung gänzlich losgeriſſen, auf irgend eine Weiſe erklären zu können.

Dürfen wir nun hiernach die Verſchiedenheit der pantheiſtiſchen Vorſtellungsarten in den Syſtemen der Emanation und der Immanenz darin nicht ſetzen: daß in jener Gott, in dieſer die Welt geläugnet werde, ſo wird uns wohl auch kein andrer weſentlicher Punct zu Unterſcheidung beider Formen übrig bleiben, als der, welchen wir bereits auseinandergeſetzt und feſtgeſtellt haben. In allen dieſen Syſtemen wird, wie in der Schöpfungslehre, Gott zugleich mit dem Begriffe der Welt, und dieſe nicht ohne Gott gedacht; denn ſie wird überall vorgeſtellt als begründet in Gott. Nur in dem Wie dieſes Begründetſeyns gehen die Anſichten, welche die Schöpfungslehre und eine pantheiſtiſche Lehre von dem Verhältniſſe der Welt der Dinge zu Gott giebt, auseinander. Auf die Frage nämlich: Wie die Welt in Gott gegründet ſey, und wie man ſich ſonach das Verhältniß derſelben zu Gott zu denken habe, vereinigen ſich alle pantheiſtiſche Theorien, ſie mögen nun zu einem Syſtem der Emanation oder der Immanenz ſich ausgebildet haben, in der Antwort: die Welt iſt gegründet in dem Weſen Gottes, oder ſie liegt ganz in dem Weſen Gottes, ſo daß hiernach kein äußeres Verhältniß derſelben zu Gott in keinem Sinne ſtatt finden kann. Denn was zu dem abſolut nothwendigen Weſen Gottes ſelber gehört, das kann nicht als ein außer ihm Vorhandenes — nicht als ein praeter Deum — ſondern nur

als ein Etwas gedacht werden, das sein Wesen selbst betrifft und mithin in ihm selber, als eine nothwendige Bestimmung seines Wesens anzutreffen ist. Diese, allen pantheistischen Systemen der Emanation wie der Immanenz gemeinsame Vorstellungsart ist es nun aber eben, welche, wie Kant einmal darüber das strenge Verwerfungsurtheil im Namen der Vernunft ausspricht, das Sträuben der Vernunft wider alle die Systeme erregt, wo Gott als die Welturſache nach der Nothwendigkeit seiner Natur angesehen wird, und zugleich die Ursache des Widerwillens entdeckt, den ein jeder dawider fühlt, obgleich er sie nicht immer deutlich entwickeln kann. Und darum auch muß sich die entgegengesetzte, dem System der Creation ausschließend eigene Vorstellungsart, wonach Gott als Urheber der Welt durch einen Act der Freyheit zu denken ist, der Vernunft als die einzig annehmliche, ihrem höchsten speculativen, und vornehmlich ihrem praktischen Interesse allein zusagende Ansicht, empfehlen, so wenig sie auch die Möglichkeit eines solchen Ursprungs des Universums durch eine freie Schöpfung für sich selbst subsistirender Substanzen zu begreifen vermag. Denn freilich hat diese einzige Vernunftansicht von der Welt, als einer Schöpfung, auch das Eigene, daß sie sich zu keiner Einsicht erheben, und auf keine Weise wissenschaftlich ausbilden läßt. Es giebt keine Theorie der Schöpfung, wie es so viele und mannigfaltige Theorien der Emanation, und auch so manche mehr oder weniger wissenschaftlich ausgebildete Formen des Pantheismus als eines Systemes der Inhärenz giebt. Gegründet auf das Princip der Freyheit, muß die Schöpfung durchaus unbegreiflich seyn, wie die Freyheit, als eine unbedingte übersinnliche Causalität, selber unbegreiflich ist. — Das Unbegreifliche des Schöpfungs-Actes, als einer von Stoff- und Zeitbedingungen schlechterdings unabhängigen freyen Wirksamkeit des Schöpfers, im Schaffen selbstständiger, aus sich selbst handelnder Wesen, in seiner Unbegreiflichkeit anerkennend, stellt sich daher die Schöpfungslehre, als eine Lehre des Nichtwissens, allen

den angeblichen Theorien insgesammt entgegen; welche auf positive Einsicht in das Wie des Gegründetseyns des Endlichen im Unendlichen Ansprüche machen, und durch irgend eine versuchte Art und Methode des Begreiflichmachens diese Ansprüche rechtfertigen wollen. Sollte es indessen keinem unter den unzähligen bis jetzt unternommenen Versuchen gelungen seyn, die größte und schwierigste Aufgabe der Speculation zu lösen, indem sie entweder die Schwierigkeiten, welche sich jedem Streben nach positiver Einsicht in das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen entgegen stellen, nicht hinweg zu räumen vermögen, oder wol gar über dem Bestreben, das Unbegreifliche begreiflich machen zu wollen, unvermeidlich auf Ungereimtheiten stoßen und in Vorstellungsarten und Ansichten von Gott und dessen Caussalitätsverhältnisse zur Welt sich verlieren, die selbst schon mit den Forderungen der speculativen Vernunft, vornehmlich aber mit den Ansprüchen des Gewissens und des sittlich religiösen Gefühls in unvertilgbarem Widerspruche stehen: so würde es wohl keine Frage weiter seyn können, ob es vernünftiger, dem speculativen wie insbesondre dem praktischen Interesse der Vernunft angemessener sey, an das Wunder und Geheimniß einer Schöpfung zu glauben, und an diesem Glauben wegen Unbegreiflichkeit der Sache nicht irre zu werden; oder einer zu vollendenden allumfassenden Wissenschaft und Theorie zu Liebe, die so oft schon aber immer vergebens gemachten Versuche zu wiederholen und damit immer nur die alten Irrthümer und Ungereimtheiten zu erneuern oder die alten mit neu ersonnenen eben so willkührlichen und ungereimten Erklärungsarten zu vertauschen.

Die folgende geschichtliche Darstellung der vornehmsten Versuche, welche die bisherige Speculation durch Begründung und wissenschaftliche Ausbildung so vieler verschiedener Systeme der Emanation und des Pantheismus von den ältesten Philosophemen an bis auf die Philosophie unsrer Tage für den Zweck einer mehr oder weniger wissenschaftlichen Lösung der gedachten schwierigsten

Aufgabe unternommen hat, und eine an diese Darstellung sich anschließende unbefangene Prüfung des theoretischen und practischen Werths und Gehalts der Früchte dieser Versuche möge darüber entscheiden: ob die Wissenschaft im Gegensatze mit dem Glauben, oder nicht vielmehr der Glaube im Gegensatze mit dem Wissen in Beziehung auf Gott und sein Verhältniß zur Welt, so wie überhaupt in Rücksicht auf Dinge einer übersinnlichen Welt und deren Zusammenhang mit der Sinnenwelt, als einer Welt der Erscheinungen, der sich selbst und ihre Schranken erkennenden, und im klaren und besonnenen Bewußtseyn dieser Erkenntniß vor dem Wunder des Daseyns verstummenden Vernunft sich mehr empfehlen, und auch seine Rechte und Ansprüche vor ihrem Forum besser und nachdrücklicher geltend machen könne. — In dieser nun folgenden historischen Darstellung wird der Zeitordnung gemäß das Alte dem Neuen und Neuesten vorangehen.

Der nächste Abschnitt möge die Reihe mit Darstellung der vornehmsten pantheistischen Systeme der alten griechischen Philosophen eröffnen, welche auf das Verdienst Ansprüche machen dürfen, die pantheistische Grundidee in wissenschaftlichen Formen ausgesprochen, und nach einer wissenschaftlichen Methode ausgebildet zu haben.

Leicht werden wir alle diese Theorien unter zwei Hauptclassen bringen können, die sich von einander wie Physik und Metaphysik unterscheiden. Von den Systemen eines physischen Pantheismus gilt insgesammt, was Tennemann als den eigenthümlichen Charakter derselben angiebt: daß nämlich in einigen zu dieser Classe zu rechnenden materiellen AllEinslehren die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet wird. — Von allen diesen, die Form des Materialismus annehmenden pantheistischen Systemen unterscheidet derselbe Historiograph den Pantheismus des Xenophanes, und damit ohne Widerrede zugleich den Pantheismus der alten Eleati-

schen Schule selbst, von deren Urheber Er aber rühmt, daß derselbe der erste sey, welcher den Pantheismus consequent, ohne alle Beymischung von Materie, aufgestellt habe. Daß nun aber auch jeder Pantheismus von der materialistischen Art in die allgemeine Kategorie der Lehre des ἓν καὶ πᾶν aufzunehmen sey; dazu halten wir uns durch den Begriff für berechtiget, der im Vorhergehenden vom Pantheismus überhaupt und dessen verschiedenen, aus dem pantheistischen Grundgedanken entwickelten Arten und Formen von uns aufgestellt worden.

Diesem durch das pantheistische Princip selbst als gültig gerechtfertigten Begriffe zufolge, werden wir überhaupt auch alle Emanationslehren insgesammt in unserer nun folgenden, alle Formen derselben umfassenden, Geschichte der AllEinslehre aufführen dürfen; sie mögen nun als physische Systeme der Materialisirung der Vernunft und der Naturvergötterung die Gestalt des Materialismus, oder als hyperphysische Systeme der Intellectualisirung der Natur, und als Theorien von einer Geisterwelt, als der allein realen göttlichen Welt, die Form des Intellectualismus und Idealismus angenommen haben, und bei ihrer Erklärung der genetischen Entwickelung des Weltalls entweder, wie die ersteren, dem Gesetze der Ascendenz, oder, wie die letzteren, dem Gesetze der Descendenz gefolgt seyn.

Die Emanationslehren von der letztern idealistischen Art kommen erst in einem spätern Zeitalter zum Vorschein, in welchem sie unter dem Einflusse verschiedenartiger, unter einander gemischter und verschmolzener orientalischer und occidentalischer Ideen und Vorstellungsarten von dem Urwesen und Urgrunde aller Dinge, von einer aus demselben durch stufenweise Entwickelung und Entfaltung oder Offenbarung seiner Eigenschaften und Kräfte emanirten Geisterwelt, einem Geisterreiche unter dem Bilde eines Lichtreiches, und von der ὕλη, als einem blos Negativen oder Privativen, und von der Sinnenwelt, als einer bloßen

Scheinwelt, u. dgl. m. entstanden sind und sich ausgebildet haben. — Mit dieser beginnt demnach eine neue Reihefolge pantheistischer Weltansichten, die wir rückwärts bis zu ihrem Ursprunge aus der gedachten Vermischung ungleichartiger Elemente, so wie vorwärts in der Geschichte ihrer weiteren Schicksale verfolgen können, die sich von ihrem Ursprunge an durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf unsere Zeit hinzieht, und immer einen unverkennbaren Einfluß auf die mystisch speculative Denkart und Weltansicht so vieler Philosophen und Theologen geäußert hat. Der Geschichte des Ursprungs und Fortganges und der vielgestaltigen Umwandlungen und Ausbildungsweisen dieser Emanationslehren wird daher auch ein besonderer Abschnitt zu widmen seyn, der sich, der Zeitordnung gemäß, unmittelbar an den nächstfolgenden anschließen muß.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in der alten griechischen Philosophie.

Erste Abtheilung.

Der (metaphysische) Pantheismus der Eleatischen Speculation unter der Form eines Systems der Immanenz.

Dem, im nächstvorhergehenden Abschnitte vom Pantheismus im engern und strengern Sinne, festgesetzten Begriffe gemäß, werden wir allerdings mit Buhle den Stifter der ältern Eleatischen Schule, Xenophanes, für den ersten Urheber dieser Lehre erklären müssen, weil von diesem speculativen Denker zuerst ein System dieser Art aufgestellt worden, wodurch Er eben

als erster eigentlicher Pantheist von allen ihm vorangegangenen Emanationslehrern aus der Jonischen und Italischen Schule sich wesentlich unterscheidet. Die Periode des uns bekannten Ursprungs des eigentlichen Pantheismus, den Begriff dieses Lehrgebäudes im engern Sinne genommen, im Gegensatze mit allen und jeden Emanations- und Evolutionstheorien, fällt hiernach freilich erst in das Zeitalter der ältern Eleatischen Schule, deren, in speculativer Denkart und Weltansicht genau mit einander verwandte, wahrhaft metaphysische Denker nicht nur als die ersten, sondern auch zugleich als die einzigen eigentlichen Pantheisten, in dem angegebenen strengen Sinne des Worts, in der ganzen griechischen Philosophie genannt zu werden verdienen.

Um nun aber eine klare und richtige Ansicht von diesem ersten eigentlichen Pantheismus zu gewinnen, wie ihn die erste wahrhaft metaphysische Speculation der Eleaten ausgebildet, wird es vor Allem nöthig seyn, den Grundgedanken hervorzuziehen, welcher diesen Denkern zum gemeinschaftlichen Princip diente, woraus sie ihre Weltansicht entwickelten. Denn wie viel auch oder wie wenig die einzelnen Denker aus dieser Schule in diesem oder jenem mehr oder weniger wesentlichen Puncte unter einander selbst sich unterscheiden mögen, indem ein jeder unter ihnen nach seiner eigenthümlichen Denkart und Methode der philosophischen Reflexion dieselbe Weltansicht auf seine Weise entwickelte, und zu begründen versuchte: so ist doch der Grundbegriff nicht zu übersehen, der allen Speculationen dieser Denker zum Princip diente, und ihrer philosophischen Reflexion die Richtung gab, wodurch sich ihre Philosopheme von denen aller vorhergehender Denker so wesentlich unterscheiden.

Aber nicht genug, daß wir den Grundgedanken herausheben, welcher als der Mittelpunct der Eleatischen Speculation anzusehen ist; — wir müssen auch genau den Sinn treffen, in welchem diese Denker den Begriff nehmen, von welchem sie als der Grundvoraussetzung

ihres Systems ausgingen. Denn eben der Sinn ist es, welcher hier, wie überall, für die richtige Einsicht in den Geist und eigenthümlichen Charakter der alten Eleatischen Speculation und der aus ihr hervorgehenden und durch sie begründeten pantheistischen Weltansicht entscheidet. Und dieser klar und richtig aufgefaßte, und mit Bestimmtheit und Consequenz festzuhaltende Sinn wird uns auch allein nur eine genügende Auskunft darüber geben können, zu welcher von den mancherlei oben beschriebenen Arten pantheistischer Systeme wir den Eleatischen Pantheismus werden zu rechnen haben.

Die Eleaten, bemerkt der scharfsinnige Herbart, welcher den Geist ihrer Speculation so richtig aufgefaßt, und die Vortrefflichkeit derselben nach Verdienst gewürdiget hat (in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie 1ste Ausg. S. 124) — die Eleaten können angesehen werden als die Erfinder des höchst wichtigen metaphysischen Hauptsatzes:

die Qualität des Seyenden ist schlechthin einfach, und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden.

Da unter den Eleaten Parmenides vornemlich es ist, durch welchen, wie auch Tennemann mit Recht von ihm rühmt, das System der Schule an Deutlichkeit sehr gewonnen: so werden wir uns bei unserer Nachforschung nach dem bestimmten Sinne des so eben angeführten Satzes vornehmlich und zunächst an ihn zu halten haben, zumal da auch Er es eben ist, welcher diesen Grundbegriff an die Spitze seiner Speculation, als Princip derselben, stellte, und aus demselben in einer Reihe consequenter Folgerungen die Grundlehren seines rationalistischen Systems von dem Standpuncte der Speculation aus entwickelte und ableitete.

Derselbe verdienstvolle neuere Geschichtsforscher der Philosophie, Tennemann, welcher dem Parmenides das Verdienst zugesteht, daß durch ihn das rein

speculative System der Eleaten an Deutlichkeit so sehr gewonnen habe, indem Er das, worauf es beruhte, mehr entwickelte, findet die Grundlage des ganzen rein speculativen Systems dieses Denkers in einer Amphibolie des bloßen Denkens mit dem Erkennen, d. h. des logischen Seyns (eines bloßen widerspruchslosen Gedankendinges) mit dem wahrhaft realen Seyn außer dem bloßen Gedanken. Zu dieser Begründung des gesammten rationalistischen Systems durch bloße logische Sätze habe das doppelsinnige Wort εἶναι ὄν, das bald als die logische copula, bald aber auch als das wahrhaft Reale sich deuten lasse, leicht verleiten können.

Dieser Verwechselung zufolge beruhte also, nach Tennemann, das gesammte, in seinen Folgerungen so bündige und consequente System auf dem Satze: daß alles Denken reell sey; und daß mithin Alles, was der Verstand denkt, und wie er es seinen Gesetzen gemäß denkt, Realität habe. — Sollte das wirklich der wahre Sinn seyn, den wir jenem Grundgedanken des Eleatischen Systems unterlegen müßten; — sollte auf einer solchen Amphibolie dasselbe beruhen? — Wir wollen sehen.

Wenn Parmenides im 45sten Verse seines Gedichts sagt:

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἐμμέναι —

so hat es freilich den Anschein, daß mit diesen Worten der Eleatische Philosoph sich bestimmt über seinen Begriff vom Seyenden und Realen erklärt, und den Ausspruch darüber gethan habe: Alles, was nur gedacht oder genannt werden mag, sey Realität; es falle Alles unter den Einen identischen Begriff des Existirenden, da nichts anderes sey noch seyn könne, als das Wirkliche.

In diesem Sinne hat auch wirklich ein neuerer gelehrter Ausleger, der verewigte verdienstvolle Fülleborn, in seiner Uebersetzung des P. Gedichts, seinen Autor gedeutet, indem Er der angezogenen Stelle die Worte unterlegt: „das Sagen, Denken und das Seyn hat also Realität.“

Dieſe Auslegungsweiſe der angeführten Worte ſucht derſelbe Schriftſteller, als Commentator ſeines Autors, in der Folge noch, bei Gelegenheit einer weiterhin folgenden Parallelſtelle, in der erläuternden Anmerkung zu derſelben zu rechtfertigen. In dem 88ſten und 89ſten Verſe thut nämlich Parmenides den Ausſpruch:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν, ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Dieſe Stelle begleitet Fülleborn mit folgender erläuternden Anmerkung: „Sonderbar, ſagt Er, könnte die folgende Behauptung (in den eben angeführten Worten) ſcheinen, die Parmenides ſchon oben V. 45 berührt hat. Auch das Denken iſt, weil es Gegenſtände, Wirklichkeiten denkt. Da Alles, was nicht Seyn hat, Nichts iſt; da der, welcher denkt, Etwas denkt: ſo denkt er folglich etwas Seyendes, und ſein Denken iſt ebenfalls etwas Wirkliches. Man kann nichts denken, was nicht Etwas iſt, und Realität hat: man kann alſo nur mit ſeinem Denken in dem Kreiſe des Wirklichen bleiben; denn der Gedanke iſt doch etwas Wirkliches." — Was nun aber — kann man hinzuſetzen — von jedem Gedachten gilt, daß es etwas Wirkliches ſey, das gilt auch mit demſelben Rechte von allem blos Gedichteten, allen bloßen Phantasmen, da man auch mit ſeinem Dichten in dem Kreiſe des Wirklichen bleiben muß. Sehr richtig bemerkt daher ein gelehrter und ſcharfſinniger neuerer Geſchichtsforſcher, der verewigte Tiedemann, bei Darſtellung des Syſtems des Parmenides, wie unter Vorausſetzung des Satzes: Alles Gedachte müſſe Realität ſeyn, die Folgerung nicht abzulehnen ſey, daß man weder irren, noch Unwahrheit reden oder denken könne, weil jeder nothwendig denken und reden müſſe, was exiſtirt. Wer aber das denke und thue, rede Wahrheit.

Die Bündigkeit dieſer Folgerung zugeſtanden, würde alſo doch in der That der ſpeculative Denker Parme-

nides das nämliche schon gelehrt haben, was von den Alten, und insbesondere von Platon und Aristoteles als die Grundlehre des Sophisten Protagoras angeführt, und mit so scharfer Kritik gerügt wird. Denn beide, der ernste und ehrwürdige Wahrheitsforscher und der Sophist, würden in der Behauptung zusammentreffen, daß es lediglich nur subjective, aber schlechterdings keine objective Wahrheit; — nur ein Scheinen, aber kein Seyn gebe, oder, genauer zu reden: daß Alles nichts als lauter Schein sey, indem der Schein selbst an die Stelle des Seyns gesetzt, und mit demselben ganz und durchaus identifizirt wird.

Und so wären demnach die alten, nach Wahrheit und Gewißheit strebenden Eleatischen Denker die Vorläufer der Sophisten, sie wären selbst die ersten Gründer der Sophistik geworden; d. i. der Kunst, mit Vernichtung der objectiven Wahrheit und Realität Alles in bloßen Schein zu verwandeln! Wirklich haben auch mehrere alte und neuere Schriftsteller in dem scharfsinnigen Vertheidiger des Eleatischen Systems, dem Zeno, welcher alle Kunst der Dialektik, als Meister in derselben, zu Befestigung und Rechtfertigung des von ihm angenommenen Systems gegen die Angriffe des empirischen Realismus aufgeboten, keinen bloßen Dialektiker, sondern den ersten Schutzpatron und Repräsentanten aller Sophisten gefunden. Denn sie haben seinem dialektischen Raisonnement das Grundprincip der alten Sophistik untergeschoben, indem sie den ernsten, Wahrheit liebenden Dialektiker behaupten lassen, daß gar Nichts existire; welchen Satz der Sophist Gorgias von Zeno entlehnt, zu seinen sophistischen Zwekken benutzt, und weiter ausgeführt habe. Hätte der Freund und Schüler des Parmenides wirklich jenen Satz von dem Nichtseyn alles Realen behauptet: so dürften wir wohl nicht in Abrede seyn, daß dieses sophistische Abläugnen alles wahrhaft Seyenden auch die Grundlehre des Parmenides gewesen sey, da wir doch sicher voraussetzen müssen, daß ein so eifriger An-

hänger und so scharfsinniger Vertheidiger des Systems seines Lehrers, in der Deutung und Erklärung desselben sich nicht so gröblich geirrt haben könne. Wenn wir demnach mit einigen ältern und neuern Schriftstellern dem vertrauten Kenner und dem so geschickten Apologeten des Eleatischen Systems jenen sophistischen Grundsatz als den seinigen zuschreiben wollten: so würden wir auch keinen Augenblick anstehen dürfen, den nämlichen Satz für den Grundsatz des Eleatischen Systems selbst, und namentlich des Systems des Parmenides anzuerkennen. Und damit würden wir zugleich den Sophisten, einem Gorgias und Protagoras, den Ruhm zugestehen müssen, daß niemand besser und richtiger als sie, den wahren Sinn des Eleatischen Systems aufgefaßt, so wie keiner geschickter denn sie von diesem sophistischen Dogma zu Ausführung ihrer sophistischen Absichten Gebrauch gemacht habe.

Zu einem solchen, alles objectiv Wahre und wahrhaft Reale von Grund aus zerstörenden Resultate hätte demnach die Lehre des Parmenides nothwendig führen müssen, wenn der consequente Denker den Hauptgedanken, worauf diese Lehre sich gründete, in der gehaltleeren, blos logischen Bedeutung sollte genommen haben. Finden wir nun aber ein solches Resultat mit dem Geiste und der Tendenz dieses Systems, so wie mit der gesetzten und besonnenen, ernsten und wahrheitsliebenden Denkart seines großen Urhebers durchaus unverträglich; können wir es überdies sogar nicht einmal mit dessen unzweideutigsten und entschiedensten Behauptungen vereinigen, die immer und überall auf eine so scharfe und bestimmte Unterscheidung dringen zwischen dem absolut Einen und einfachen, ewigen und unveränderlichen Seyn und dem vielfachen und mannigfaltigen, dem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfenen Werden: so müssen wir wohl annehmen, daß der angegebene blos logische Sinn des ersten Grundgedankens vom Seyn, wonach die metaphysische Bestimmung der Einheit und Einfachheit

deſſelben mit der bloßen logiſchen Einerleiheit wäre verwechſelt worden, unzuläſſig ſey, und auf bloßen Mißverſtändniſſen beruhe, denen Parmenides, wie ſchon Platon bemerkte, leicht unterworfen ſeyn konnte. Sehen wir uns aber zu dieſer Annahme genöthiget: ſo werden wir auch berechtigt ſeyn, die angezogenen Stellen in einem ganz andern Sinne zu deuten, und ſie vielmehr ſo zu erklären, wie der Geiſt des Syſtems und die deutlichſten und zuverläßigſten Behauptungen ſeines Urhebers es erfordern. So hat ſie auch wirklich, und vorzüglich die eine Hauptſtelle, ein neuerer vertrauter Kenner und unbefangener Beurtheiler des Eleatiſchen Syſtems erklärt, gegen die gewöhnliche Erklärungsweiſe älterer und neuerer Ausleger.

„„Völlige Abweſenheit aller Negationen vom Seyn, „„als dem rein Poſitiven,““ bemerkt Herbart bei Darlegung und Prüfung der Anſicht der Eleaten zu Befeſtigung des richtigen Begriffs vom Seyn (in ſeinem ſchon erwähnten Lehrbuche zur Einleitung in die Philoſophie 1ſte Aufl. S. 129) „„ſey der Hauptgedanke bei den Eleaten, und namentlich beim Parmenides. Ein reales Prädicat nur habe das „„Seyende bekommen, und dieſes ſey das Wiſſen, „„aber ohne Zweifel von ſich ſelbſt; denn alle gewöhnlichen Vorſtellungsarten ſeyen als bloßer Wahn „„aufs entſchiedenſte verworfen.““

Dem in dieſer Reinheit und Einfachheit aufgefaßten Eleatiſchen Grundbegriffe vom Seyn gemäß deutet nun auch Herbart eine der angeführten Hauptſtellen des Lehrgedichts vom Parmenides mit Verwerfung der oben bereits angegebenen Fülleborniſchen Erklärung. Es müſſe nämlich nicht heißen, wie Fülleborn überſetzt: „„das Sagen, Denken und das Seyn habe Realität; ſondern vielmehr: das Denken und Erkennen muß das Seyende ſeyn.““ Der neuere Interpret fügt zu Beſtätigung ſeiner gegebenen richtigern Auslegung noch hinzu: die beigefügte Stelle des Simplicius habe zur Erklärung dienen können; es

folge aber noch weiter V. 88, welches gerade die oben bereits von uns angeführte Parallelstelle ist, die Füleborn gleichfalls nach seiner einmal vorgefaßten Meinung von der Verwechselung des logischen mit dem realen Seyn, deren sich Parmenides schuldig gemacht haben soll, interpretirt und commentirt. Aber der natürliche und einfache, etwas ganz anderes aussagende Sinn dieser Stelle ist doch wohl, auch schon nach dem klaren Buchstaben genommen, schwer zu verkennen. Die Worte sagen ja hier ausdrücklich: „„das „„Denken oder Wissen und der Gegenstand, worauf „„der Gedanke oder das Wissen sich bezieht, ist ein „„und dasselbe; denn ohne das Seyende wirst du das „„Wissen nicht antreffen, da nichts anderes ist oder „„seyn wird außer dem Seyenden.““ —

Also nicht zu einer bloßen gehaltleeren Logik können wir das System der Eleaten durch den mißverstandenen Sinn des Begriffs vom Seyenden machen, als ob sie unter diesem Grundbegriffe ihrer Philosophie mehr nicht als das leere Abstractum der logischen Einerleiheit alles Seyenden sich gedacht hätten. Nein! — Sie haben vielmehr ein System des Realismus begründen und aufstellen wollen, indem sie diesem ihrem Grundbegriffe des Seyenden eine reale Bedeutung gegeben, in welcher er zur Grundlage eines solchen Systems dienen konnte und sollte.

Aber ihr auf diesem Grundbegriffe des Seyns, als eines wahrhaft Objectiven und Realen, erbautes System des Realismus wäre denn doch nur ein System des empirischen Realismus, also auch mehr nicht als bloße Physik, keinesweges Metaphysik gewesen, wofern sie ihren Grundsatz: die Qualität des Seyenden ist schlechthin einfach, in einer Bedeutung sollten genommen haben, die ihr System doch immer nicht über eine bloße Physik würde hinausgeführt, und zu einer wahrhaft metaphysischen Weltlehre erhoben haben. — Wofür also sollen wir die alte Eleatische Lehre des ἓν καὶ πᾶν halten? Ists ein

physischer von der materialistischen, oder ein metaphysischer Pantheismus von der idealistischen Art, den wir in ihr finden? —

Es wird hier alles wohl auf die Entscheidung der Frage ankommen: ob die Eleaten aus ihrem Grundbegriffe des Seyns alles Werden, und aus der Einheit und Identität dieses Seyns alle Mehrheit und Differenz ganz und durchaus, oder nur zum Theil und in gewissem Betracht ausgeschlossen. Denn hiernach mußte sich ihre pantheistische Weltansicht so oder anders zu einer metaphysischen, oder nur zu einer physischen gestalten.

Das wissen wir mit aller nur zu wünschenden Zuverlässigkeit, bemerkt ein neuerer gelehrter und kritischer Geschichtsforscher der Philosophie, der verewigte Tiedemann (Geist der speculativen Philosophie B. I. S. 140) von dem ersten Eleaten und dem Urheber der Eleatischen Philosophie selbst: Xenophanes stellte zuerst den Satz auf; das Universum ist Eins oder Alles. Aber dieses Universum; — ist es nach der von Xenophanes vorgetragenen Lehre des ἓν καὶ πᾶν Eines im strengsten Sinne des Worts mit gänzlicher Ausschließung aller Vielheit und Differenz, und giebt es in diesem Universum nur ein Seyn, und schlechterdings kein Werden? — Das ist die Frage, deren genauere Untersuchung von dem entschiedensten Einflusse seyn muß für die Einsicht in die eigenthümliche Form des Eleatischen Pantheismus.

Der gedachte kritische Historiograph der alten Eleatischen Speculation sieht hier Schwierigkeiten in genauerer Bestimmung jenes pantheistischen, von Xenophanes zuerst ausgesprochenen Grundgedankens von der AllEinheit des Universums. „„Fragen wir,““ sagt Er, „„nach dem Verstande dieser vieldeutigen „„Behauptung; dann verlasse uns, wie ihm dünkt, plötz„„lich Licht und Zuverlässigkeit. Mehrere Alten, setzt „„Er hinzu, hätten in keine Erläuterung darüber sich „„eingelassen; sey es nun, daß sie nichts Befriedigen-

„„des wußten, oder auch aus Mangel an Ueberlegung „„keine Dunkelheit gewahr wurden. Andere, und un„„ter ihnen vornehmlich Aristoteles, hätten in ihren „„Erklärungen so viel Unbestimmtheit übrig gelassen, „„daß eine weitere Aufhellung mit Recht noch von ih„„nen verlangt werde. Es sey daher auch kein Wun„„der, daß die größten Forscher alter Systeme, unter „„den Neuern jeder seinen Weg gingen, und durch „„manche Fragen die Verwirrung noch verwirrter „„machten.““

Der gelehrte und kritische Forscher giebt nun selbst drei verschiedene Bedeutungen an; die jener Hauptsatz haben könne, unter denen Er einer als der annehmlichsten den Vorzug einräumt. Die zuerst aufgestellte Deutungsart der Idee des Einen, als einer einfachen, unausgedehnten, aller Theile beraubten, und durchaus unveränderlichen Substanz wird als eine dem Geiste und den Kenntnissen des Xenophanischen Zeitalters ganz und gar nicht angemessene Vorstellungsart, die erst lange nachher sich entwickelt, geradezu von ihm verworfen. Eine zweite Erklärungsart, wonach das Eine zu denken wäre als ein einförmiger erster Urstoff und als das Substantiale aller Dinge, ausgedehnt und unwandelbar an sich, aber doch wandelbar in seinen Gestalten, und in diesen sich stets verändernd, und aus vielen Partikeln bestehend, findet Tiedemann mit Aristoteles, der sie ausdrücklich verworfen haben soll, gleichfalls nicht annehmlich. Ausschließend also entscheidet Er nach Verwerfung beider andern, in vermeinter Einstimmung mit Aristoteles, der sich sehr bestimmt dafür erklärt haben soll, für eine dritte Deutung, die den Vater der Eleatischen Philosophie nur dem Ganzen, dem Einen und All als solchem, keineswegs aber auch zugleich seinen einzelnen Theilen Veränderlichkeit und wirkliche Veränderung absprechen läßt. Denn Veränderlichkeit und wirkliche Veränderung in den einzelnen Theilen könne gar wohl mit der Einheit und Unwandelbarkeit des Ganzen, als eines zusammen-

hängenden Wesens, in Rücksicht auf Einheit und Einförmigkeit der Materie sowohl als auf Einheit der Form bestehen: so wie in einem thierischen Körper, dem das Universum gleiche, das Ganze, ohngeachtet aller Veränderungen in den einzelnen Theilen, doch immer dasselbe bleibt.

Auf diese Weise also sollte der Vater der Eleatischen Philosophie den Widerstreit zwischen Vernunft und Erfahrung in Vereinbarung des Seyns und des Werdens auszugleichen gesucht, und damit zugleich auf einen höhern Standpunct über die Physik zur Metaphysik sich erhoben haben?

Unser Tiedemann erwähnt bei dieser Gelegenheit auch des vom Simplicius angeführten Ausspruches des Theophrast über des Xenophanes Eins, daß nämlich die Untersuchung darüber nicht für die Physik gehöre; mit welchem Ausspruche es allerdings wohl seine Richtigkeit habe, in so weit nämlich die Naturlehre, nach Aristoteles Bestimmung ihres Objects, mit dem sich befaßt, was in Xenophanes System von der ganzen Natur ausgeschlossen, obwohl einzelnen Theilen noch gelassen werde. Xenophanes Einheit würde sonach doch nicht der Naturlehre, sondern einer höhern Wissenschaft angehören. — Das leidet nun wohl keinen Zweifel, daß Xenophanes, als erster Vertheidiger und Erfinder des unter mancherlei Einkleidungen bis auf diesen Tag auftretenden Lehrbegriffs von Weltewigkeit (nicht dem bloßen Stoffe, sondern auch der Form nach), dessen Erfindung und Vertheidigung eben Tiedemann selbst dem ersten Eleaten ohne Bedenken zuschreibt, nicht zur Classe derjenigen Naturphilosophen zu rechnen sey, welche das Weltall aus einem Chaos entstehen, und allmählig sich ausbilden ließen; auch in dieser Geschichte der genetischen Entwikkelung des Universums abwechselnde Perioden des Ausganges aus dem Chaos und hinwiederum der Rückkehr in dasselbe annahmen. Denn diese Physiker, zu dem Lehrbegriffe eines physischen Emanatismus sich beken-

nend, lehrten, wie Tiedemann auch ganz richtig bemerkt, vom All nicht, und konnten von ihm nicht lehren, daß es das Nämliche bleibe für und für, indem durch unaufhörliche Umwandlungen aller Theile nach einander es unausbleiblich anders müsse gestaltet werden. Von allen diesen physischen, wie überhaupt von allen und jeden Emanationslehren, unterschiede sich demnach, auch unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Deutungsart, die Lehre des Xenophanes von dem Einen und All noch immer so wesentlich, daß sie mit keiner derselben vermengt werden könnte; vielmehr im Gegensatze mit ihnen allen als diejenige Form der All-Einslehre sich bewährte, welche wir als die dem strengen eigentlichen Pantheismus eigenthümliche im nächstvorhergehenden Abschnitte beschrieben haben.

Aber die Ehre könnten wir doch dem ersten Eleaten nicht lassen, welche Tennemann ihm erweist, daß er nämlich der erste gewesen sey, welcher den Pantheismus consequent, ohne alle Beimischung von Materie aufgestellt habe. Dieses Verdienst könnte wohl einem Lehrbegriffe nicht gebühren, welcher das Universum mit einem thierischen Körper verglichen, und keinen Unterschied zwischen der Einen absoluten Substanz und der Materienmasse anerkannt, wenigstens nicht alle körperliche Natur des Universums geläugnet hätte. Von Anerkennung eines reellen und absoluten Gegensatzes zwischen der Substanz als Phänomenon und Noumenon könnte nun vollends gar nicht die Rede seyn; und darum auch nicht von dem Unterschiede zwischen einer bloßen Sinnen- und einer intelligiblen Welt. Denn dieser Lehrbegriff könnte, unter Voraussetzung der Richtigkeit jenes angenommenen Sinnes, doch immer nur Eine Welt als die absolut reale anerkennen, die Sinnenwelt nämlich, über die er gar nicht hinausginge, sondern nur eine zwiefache Ansicht von derselben faßte; die eine, unter dem Gesichtspuncte einer Welt des Seyns, von Seiten ihrer ewigen und unveränderlichen Einheit und Allheit in Form und Ma-

terie; die andere unter dem Gesichtspuncte einer Welt des Werdens, von Seiten ihrer einzelnen, stets werdenden und wechselnden mannigfaltigen Theile. Eine wahre Naturvergötterung also; — Identification des Göttlichen, als des absolut Einen und All mit der Sinnenwelt, um welcher Identification willen der alte Xenophanische Pantheismus auf eine noch viel tiefere Stufe zu stehen käme, als der Spinozismus, welcher das Verhältniß des Seyns zum Werden doch keinesweges setzt als ein bloßes Verhältniß des Ganzen zu seinen einzelnen Theilen, sondern vielmehr als ein Verhältniß des unbedingten Grundes zu der dadurch bedingten Folge, des ursprünglichen, absoluten Seyns zum abgeleiteten, in jenem gegründeten Seyn. Xenophanes hätte hiernach zu wirklichen, und noch dazu substantiellen Theilen der Einen absoluten Substanz gemacht, worin Spinoza nichts weiter als bloße wechselnde Accidenzien oder Modificationen der Einen unwandelbaren Substanz erkannte, die von der Substanz selbst toto genere verschieden seyen, und keinesweges gleichartig mit derselben, wie die Theile mit ihrem Ganzen gleichartig seyn müßten.

Wenn daher Bayle, in dessen Ausspruche: „Xenophanes Lehre sey entweder ganz oder größtentheils doch spinozistisch" Tiedemann eine Bestätigung für die Richtigkeit seiner eigenen Ansicht von dieser Lehre zu finden meint, auch wirklich mit diesem Ausspruche auf eine wesentliche Identität zwischen dem alten Pantheismus des Xenophanes und dem neuern des Spinoza hat hindeuten wollen: so durfte denn doch über dieser Identität der oben gedachte große und wesentliche Unterschied, welcher den alten von dem neuern Pantheisten trennt, nicht übersehen werden. Diesen so bedeutenden Unterschied hat der scharfsichtige Kritiker Bayle auch wirklich nicht nur nicht übersehen, sondern sogar dem ältern Pantheisten in speculativer Rücksicht einen entschiedenen Vorzug vor dem neuern zugestanden, darum, weil jener ausdrücklich behauptet: das

Eine und einzige, ewige und unendliche Wesen müsse auch unbeweglich und unveränderlich seyn. Wegen dieses Vorzuges will nun aber auch Bayle des Xenophanes Lehre für einen viel gefährlichern Pantheismus gehalten wissen, als den, welchen Er im Art. Spinoza widerlegt habe. „„Denn Spinoza's Lehre führe ihr Verwahrungsmittel in der Veränderlichkeit oder beständigen Verderblichkeit bei sich, die er der göttlichen Natur in Ansehung ihrer Modificationen beilegt: diese Vergänglichkeit empöre die gesunde Vernunft, sie sey auf einmal den kleinen und großen Geistern höchst anstößig. Dagegen sey die Unveränderlichkeit jeder Art und in allem Betracht, welche Xenophanes dem ewigen und unendlichen Wesen beilegt, eine Lehre der allerreinsten Gottesgelahrtheit; sie könne daher wegen des Uebrigen der Lehre verführerischer seyn.““ —

Doch wozu bedarf es auch überall hier noch fremder Zeugnisse und Autoritäten, wo der Autor selbst, als sein eigener authentischer Ausleger, durch die ausdrücklichsten und unzweideutigsten Aeußerungen klar und bestimmt genug sich erklärt? Oder wie in aller Welt wäre es möglich gewesen, daß in dem Kopfe eines Denkers, welcher eben an dem Begriffe des Entstehens anstieß, und die Möglichkeit alles Werdens von seinem genommenen Standpuncte, auf welchem er von allen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirte, unbegreiflich finden mußte, die Vorstellung hätte aufkommen und sich festsetzen können, es sey das Seyn mit dem Werden doch auf irgend eine Weise vereinbar, ohne dadurch in den handgreiflichsten Widerspruch mit sich selbst zu gerathen? Nimmermehr konnten in dem consequenten Kopfe desselben Denkers zwei einander so schnurstracks widerstreitende Sätze sich unter einander vertragen, wie die beiden Sätze sind: es könne Etwas weder aus Nichts noch auch aus Etwas, also schlechterdings auf keine Weise entstehen; und: es könne doch ein Werden und Entstehen in den einzelnen Theilen des unentstandenen und unveränderlichen Ganzen statt fin-

den, ohne daß das Ganze als ſolches eine Veränderung dadurch und einen Wechſel erleide. Müßte ſich nicht dabei dem nachdenkenden Verſtande des Philoſophen nothwendig die Frage aufdringen: Aber woraus anders beſteht denn wohl das Ganze, als aus allen ſeinen Theilen zuſammengenommen? Und wie iſt es demnach möglich, daß Entſtehen und Werden, Veränderung und Wechſel in den einzelnen Theilen vorgehen, und dennoch das aus dieſen veränderlichen und vergänglichen Theilen beſtehende Ganze unverändert bleiben, und als unveränderlich und beharrend auch der Form, nicht blos der Subſtanz nach gedacht werden könne! — Der ſcharfſinnige und conſequente Denker erkannte nur zu deutlich die Unmöglichkeit einer Vereinbarung des Seyns und des Werdens, daß er darum auch allen Scharfſinn aufbot für den inductoriſchen Erweis des Satzes: es könne nicht nur aus Nichts Nichts entſtehen, welchen Grundſatz er mit allen Phyſikern vor ihm als ein unbezweifeltes Axiom vorausſetzen konnte; ſondern es könne auch ſelbſt aus Etwas Nichts entſtehen, weil es in dieſem Falle entweder aus einem ähnlichen, oder einem nicht ähnlichen Dinge entſtehen müßte; welches beides unmöglich ſey, aus den von dem Eleaten angeführten Gründen.

Den Grundſatz: daß es irgend ein nicht gewordenes, urſprüngliches Seyn geben müſſe, weil aus Nichts Nichts entſtehen kann, hatte Xenophanes, wie wir ſo eben bemerkt, mit allen Phyſikern gemein. Aber durch den andern Grundſatz: daß auch in dem Seyenden Nichts geworden ſey, man möge das Seyende mit dem darin Gewordenen als gleichartig, oder als ungleichartig annehmen, unterſchied ſich der Eleate, als Metaphyſiker, von allen bisherigen Phyſikern. Denn dieſer Satz eben war es, der ihn nöthigte, von dem bisher betretenen Wege aller Phyſiker abzuweichen, und eine ganz andere Weltanſicht als die der Phyſiker zu begründen und aufzuſtellen.

So und nicht anders hat ohne Zweifel auch schon Aristoteles den ersten Eleaten verstanden. Denn es ist ja, (wie Fülleborn in einer Anmerkung zu seinem Versuche, betitelt Xenophanes (in den Beiträgen zur Gesch. d. Philos. Heft I) sehr treffend erinnert), gerade die Vorstellungsart von der Einheit und Unveränderlichkeit des Universums, als eines thierischen Körpers, welche Aristoteles dem Xenophanischen Systeme entgegenstellt, als eine solche, wodurch sich das Seyn des Subjects in seiner nicht gewordenen und unveränderlichen Totalität mit dem Werden seiner wechselnden Qualitäten, Modificationen und Bestimmungen, so wie die Einheit des Ganzen mit der Vielheit seiner einzelnen Theile vereinbaren lasse. — Bei dieser Bewandtniß der Sache werden wir demnach, mit dem Aristoteles, in dem ersten Grundsatze des Xenophanischen Systems nur die Bejahung des Seyns mit gänzlicher Verneinung alles Werdens erkennen. Wir müssen darum auch die erste von Tiedemann angeführte Bedeutung des Xenophanischen Grundsatzes, wonach das Seyende zu denken ist als die Eine, absolut einfache Substanz, deren Beschaffenheiten stets die nämlichen bleiben, ohne alle Abwechselung von Modificationen, zugleich ohne Ausdehnung, und ohne Mehrheit von Theilen, für die einzigrichtige, dem Buchstaben wie dem Geiste des Systems angemessene Bedeutung erklären. Es kann und darf uns, so wenig als dem Aristoteles selbst, von der Annahme dieser Deutung der Grund abhalten, welcher unsern Tiedemann hauptsächlich bestimmt hat, sie zu verwerfen, daß nämlich die Idee von einer einfachen, unausgedehnten, aller Theile beraubten Substanz ganz gegen den Geist und die Kenntnisse des Xenophanischen Zeitalters sey, für welches eine Idee noch viel zu früh gekommen, die wir erst lange nachher sich entwickeln sehen. Aber wenn nun doch die große, über das empirisch Wirkliche sich erhebende Idee des reinen absoluten Seyns, im strengen Gegensatze mit allem Werden, den Eleatischen

Metaphysikern auf ihrem genommenen Standpuncte der Vernunft schon in hellem Lichte erschienen wäre, und wenn eben diese Idee die ersten wahrhaft metaphysischen Denker zu ihrem Hauptsatze geführt hätte: die Qualität des Seyenden sey schlechthin einfach, und dürfe auf keine Weise durch Gegensätze bestimmt werden; wer möchte aus einem solchen Grunde die Wahrheit einer Thatsache bezweifeln oder gar verwerfen wollen, für welche der klare Buchstabe und der Geist des Systems selbst als authentischer Zeuge auftritt! Der das Verdienst und speculative Talent des ersten Eleaten nicht verkennende Tiedemann kann doch selbst dem Xenophanes den Ruhm nicht vorenthalten: „„die Vernunft zuerst auf ihre eigentliche Bahn in speculativen Untersuchungen von der höchsten Art geleitet zu haben durch das Bemühen, seine meisten Sätze aus Begriffen und allgemeinen Grundsätzen a priori zu erweisen, und nach einer exemplarischen Methode die aus diesen Grundbegriffen und Grundsätzen abgeleiteten Wahrheiten so bündig in einander zu ketten. Dieser Weg sey von keinem Vorgänger noch gesehen, von keinem noch betreten, und so festen Trittes gleich Anfangs gewandelt worden; so daß man fürwahr staunen müsse ob der Größe des Geistes, der so kühn und rasch in der Intellectual-Welt schwindelnde Höhen sich hinaufschwang.““ — Aber diese Charakteristik, und mit ihr die Anerkennung und das gerechte Lob dieses Verdienstes, kann dem ersten Eleaten doch nur als dem ersten wahrhaften Metaphysiker gelten, der als solcher sich wirklich auf den Standpunct der reinen speculativen Vernunft erhoben, mit deren Auge Er in der Welt nur ein Seyn, nirgends aber ein Werden erblickt hat.

Daß schon der erste Eleate, gleich seinen Nachfolgern, sich wirklich zu jenem höheren Standpuncte der Speculation erhoben, auf welchem Er die Ueberzeugung gewann: es sey in der Welt nur ein Seyn, aber kein Werden; — das haben denn auch an-

dere neuere Geſchichtsſchreiber dieſer Philoſophie einſtimmig anerkannt. Gleichwohl mögen ſie dem ſpeculativen Denker nicht zutrauen, daß Er in Beſtimmung des Grundbegriffs ſeines Syſtems von allen ſinnlichen Beſtimmungen gänzlich abſtrahirt habe. Denn ſie laſſen den Xenophanes, wie auch ſelbſt den Parmenides und Meliſſos der Einen abſoluten Subſtanz Prädicate beilegen, die mit der abſoluten Einheit und Einfachheit ihres reinen Seyns und Weſens ſchlechterdings unvereinbar ſind — die Prädicate der Ausdehnung, der Erfüllung des Raumes und der Geſtalt. So meint Tennemann: daß Xenophanes die Idee von der einen vollkommenſten Subſtanz, indem Er ſie hypoſtaſirt, in den Raum habe ſetzen müſſen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Hier eben zeige ſich die ſchwache Seite dieſes pantheiſtiſchen Syſtems, deſſen Urheber zwar von allen Bedingungen der Sinnenwelt abſtrahirt, aber doch des Raumes, als der Form äußerer Anſchauung, nicht entbehren kann, um ſeiner Idee Realität geben, und das Object derſelben, als exiſtirendes Weſen, denken zu können. Ja ſelbſt die äußere Kugelgeſtalt ſoll dem Xenophanes für mehr als ein bloßes Bild zur Verſinnlichung der Gleichheit und Identität der Eigenſchaften der abſoluten göttlichen Subſtanz gegolten haben. Dieſelbe ſinnliche Vorſtellungsart, die der Lehrer von der abſoluten Subſtanz gefaßt, wird auch dem Schüler zugeſchrieben. Auch Parmenides, meint Tennemann, habe ſich genöthigt geſehen, die Idee der abſoluten Subſtanz, indem Er ſie verwirklichet, in den Raum zu ſetzen, da Er das, was jedem äußern Objecte als einzige Bedingung ſeines Daſeyns zum Grunde liegt und die Bedingung ſeiner Anſchauung ausmacht, den Raum nämlich, nicht aufheben können, weil es wohl möglich ſey, die Gegenſtände in Räume aufzuheben, aber nicht den Raum ſelbſt zu vernichten. Darum finde man auch nicht, daß Parmenides ſchon den Raum beſtritten habe, ob Er gleich, wie ſein Syſtem es erforderte, den

Wechsel des Ortes läugnen müssen. Beide Begriffe: Raum und Weltall schienen vielmehr in seinem Kopfe in Eins zusammengeflossen zu seyn. Und auch die Begränzung des Alls durch eine sphärische Figur soll für den Parmenides kein bloßes Bild gewesen seyn. —

Von dem Eleaten Melissos meint zwar Tennemann, daß derselbe die Widersprüche wahrscheinlich zuerst entdeckt, in welche sich Xenophanes und Parmenides durch ihre sinnliche Vorstellungsart von dem Einen Realen, als einem begränzten Körper, verwickelt, und daher durch die Behauptung: das Eine dürfe nicht unter dem Begriffe eines Körpers gedacht werden, diese Widersprüche zu entfernen gesucht habe. Aber, anstatt diese Widersprüche gänzlich aus dem Wege zu räumen, habe Er sie doch nur den ersten Blicken gewissermaßen zu entrücken vermocht, weil ja doch noch immer die Ausdehnung, und die Erfüllung des Raumes durch das Reale übrig geblieben sey, die mit der Einheit des Substantiellen im Widerspruche stand. Das haben auch unter den Neuern mehrere Beurtheiler des Eleatischen Systems an dem Samischen Weltweisen gerügt, und ihn deshalb geradezu des groben Materialismus beschuldigt. So glaubt Buhle einen Hauptunterschied zwischen Parmenides und Melissos darin zu finden, daß jener die Weltsubstanz nur als intelligibel, Melissos dagegen als materiell soll angenommen haben. Und Tiedemann macht dem Melissos geradezu den Vorwurf: daß sein System auf groben Materialismus hinausgehe, indem sein All oder Eins doch im Grunde nichts sey als Materie. Denn „„eine ausgedehnte, solide, (den Raum erfüllende) Substanz, wofern sie keine von den uns erscheinenden Formen, noch statt derselben andere haben soll; was sey sie anders, als eine einförmige, oder, genauer zu reden, eine unförmliche Materie! Hat sie aber eine von den uns erscheinenden Formen, z. B. etwa eine Kugelgestalt, höre sie darum auf Materie zu seyn,

und verwandle sich etwa in eine intelligible Substanz, indem sie in und mit einer Gestalt die Natur eines begränzten Körpers annimmt?"" —

Haben Melissos Vorgänger, Xenophanes und Parmenides, nach deren System Er das Seinige gebildet, die äußere Kugelgestalt für mehr als ein bloßes Bild gehalten; haben sie ihrer Einen absoluten Weltsubstanz wirklich diese Gestalt als die vollkommenste unter allen Figuren gegeben: so sind sie so wenig als ihr Nachfolger Melissos von dem Vorwurfe des Materialismus frei zu sprechen. Aller Unterschied zwischen den beiden ältern und dem jüngern Eleaten würde dann lediglich darin bestehen, daß dieser die Eine Weltsubstanz zu einer unförmlichen Materie gemacht, indessen jene sie als eine geformte Materie unter der Gestalt einer Kugel sich gedacht hätten. Wofern demnach Xenophanes und Parmenides das Seyende in den Raum gesetzt, und die Erfüllung desselben, so wie die Begränzung des Raums in der Gestalt einer Kugel, zu positiven und realen Prädicaten des Einen gemacht haben: so verdienen auch beide in vollem Maße die Rüge, welche schon Platon und Aristoteles über sie ergehen ließen: daß sie nicht von Widersprüchen frey seyen, indem ein Ding, welches Ausdehnung, folglich auch Theile hat, nicht im strengsten Verstande Eins seyn könne. In diesen Tadel stimmt auch unser neuerer Ausleger und Kritiker Tiedemann ein, unter Voraussetzung derselben materialistischen Ansicht und Vorstellungsart von der Einen Weltsubstanz. „„So sehr der Eleatische Philosoph (Parmenides nämlich), bemerkt der gedachte gelehrte Forscher der alten Eleatischen Speculation (Geist der speculativen Philos. 1. Band S. 178) in intellectuellen Regionen bisher geschwebt, und so gut er sich darin erhalten hatte; so vermochte er doch vom Sinnlichen sich nicht genug zu trennen, noch Ausdehnung vom Substantiellen zu sondern. Dadurch fällt er plötzlich in Ungereimtheiten, welche größere Metaphysiker

nach ihm (namentlich Platon und Aristoteles, wie so eben erwähnt worden) zu rügen, nicht ermangelten.""

Sollte aber Parmenides, den doch Platon groß und ehrwürdig nennt, den auch Aristoteles als einen tiefen Denker schildert, sollte Er wirklich in diese Ungereimtheiten gerathen seyn? Wie? Dem Scharfblicke und der consequenten speculativen Denkart des Metaphysikers, und gleich Ihm auch den andern metaphysischen Denkern seiner Schule, sollte es nicht eingeleuchtet haben, daß sie durch die Vorstellungsart des absolut Einen, als einer materiellen, den Raum erfüllenden, gestalteten oder ungestalteten Substanz, den Gegensatz zwischen der Substanz als Phänomenon und als Noumenon, und damit zugleich den Gegensatz zwischen der Sinnenwelt und einer intelligiblen Welt, worauf doch ihr ganzes System ruhte, von Grund aus zernichtet hätten? Sie würden ja bei dieser Vorstellungsart doch nur Eine Welt — die Sinnenwelt — als die reale anerkannt, und sich dergestalt auf Eine Linie mit den Physikern, ihren Vorgängern, gestellt haben. Der ganze Unterschied zwischen der niedern physischen Weltansicht der Kosmophysiker aus der Jonischen und Pythagoräischen Schule und ihrer höhern als eine ideale gepriesenen Weltansicht würde darauf allein sich beschränken, daß sie Erstens: ihrer absolut Einen und einzigen materiellen Weltsubstanz keine bestimmte Beschaffenheit dieses oder jenes Elements gegeben, sondern sie überhaupt nur als das den Raum erfüllende Reale gedacht; und daß sie zweitens: im Gegensatze mit den Atomistikern, alle ursprüngliche Mehrheit der Dinge geläugnet, so wie überhaupt, im Gegensatze mit allen andern Naturphilosophen, alle Veränderung und Bewegung in der realen Welt des Seyns für nichts als eine bloße subjective Täuschung der Sinne erklärt hätten. Erkennen wir es nun aber für eine unnachlaßliche Aufgabe der Physiker: unter Voraussetzung nicht blos einer Materie, als des Realen, sondern

auch einer derselben inwohnenden Kraft, als des Princips aller Thätigkeit und alles Lebens in der Natur, die Entstehung und Beschaffenheit sowohl als den Zusammenhang der Naturphänomene unter einander gemäß den erkannten Gesetzen der Wirksamkeit jenes dynamischen Princips auf eine objectiv-gültige Weise zu erklären: so werden wir das Eleatische System doch auch nicht zur Physik rechnen können. Es würde demnach weder der Physik noch der Metaphysik angehören. Nicht der Physik; weil es die eigentliche Aufgabe dieser Wissenschaft, statt sie zu lösen, gänzlich umgeht und aus der Acht läßt, alles Werden und alle Veränderung und Bewegung für einen bloßen täuschenden Schein der Sinne erklärend. — Aber auch nicht der Metaphysik; wofern die Eleatische Speculation das Object ihrer Idee des absoluten Seyns in die Sinnenwelt herabgezogen, und das, was nur zur Erscheinung als bloße Bedingung der sinnlichen Objectivität gehört, den Raum nämlich, auf das übersinnliche Seyn und Wesen des wahrhaft und ausschließend Realen übergetragen hätte. —

Darum schon glauben wir also der idealistischen, von der Natur, vom Standpunkte der Vernunft aus, abgewandten Denkart der Eleaten eine reinere und consequentere Ansicht vom Seyn und dessen Bedingungen zutrauen zu dürfen; und es daher auch weit annehmlicher zu finden, daß sie ihren Begriff des Seyns in einem wahrhaft metaphysischen Sinne genommen, und diesem Sinne gemäß auch selbst die Prädicate und Bestimmungen der Raumeserfüllung und Raumesbegränzung aus demselben ausgeschlossen haben.

So hat denn auch wirklich ein neuerer scharfsinniger Ausleger und Kritiker der Eleatischen Philosophie, welcher die Speculation derselben mit mehr Gerechtigkeit nach ihrem Verdienst gewürdiget, den Hauptgedanken ihres Systems gedeutet. „„Um nirgends — bemerkt der scharfsinnige Herbart, bei Darlegung und Würdigung der alten Eleatischen Speculation, — um

nirgends das Nichts zuzulaſſen, und dem Seyenden keine Gränzen zu geben, verſetzen die Eleaten das Seyende eben ſo continuirlich (ohne Abſatz und Scheidung der verſchiedenen Stellen) in den unendlichen Raum, wie es in der unendlichen Zeit ohne Unterſchied der Momente muß gedacht werden. Die Bedeutung der Raum-Ausfüllung aber, ſo wie der zeitlichen Ewigkeit, daß ſie nämlich nicht als reales Prädicat, ſondern bloß als ein Ausdruck der Freyheit von aller Negation ſoll angeſehen werden, ergab ſich aus der geforderten Einheit, Untheilbarkeit und Homogenität im Raume; und aus der Verneinung der Vergangenheit und Zukunft für das gleichwohl nicht Entſtehende noch Vergehende. Ja man könne, fügt der kritiſche Ausleger der Eleatiſchen Lehre hinzu, noch zweifeln: ob dieſer Ausdruck nicht bloßes Bild ſeyn ſolle; denn ein anderer Ausdruck ſcheine vielmehr Intenſion anzukündigen, und zwar, um alle Vielheit abzuwehren, und reine Identität gelten zu machen.“

Dieſer Zweifel erhält ein bedeutendes Gewicht durch die Art und Weiſe, wie Zeno, der ſcharfſinnige Schüler des Parmenides, das Syſtem ſeines Lehrers gegen die entgegengeſetzten Syſteme des empiriſchen Realismus zu vertheidigen ſucht. Zu den Gründen, mit welchen dieſer ſubtile Dialektiker die Realität der Erfahrung beſtritt, gehört vornehmlich auch die Läugnung der Realität des Raumes ſelbſt, weil derſelbe, wenn er als ein Reales exiſtiren ſollte, entweder nirgend, oder in einem andern Raume, ſo wie dieſer hinwiederum in einem dritten, und ſo in's Unendliche fort, — exiſtiren müßte. Durch dieſe Beſtreitung des objectiven Seyns des Raumes, dieſer Bedingung aller ſinnlichen Objectivität, und des Behälters, in welchem alles empiriſch Wirkliche als ſubſiſtirend gedacht werden muß, zerſtörte der ſcharfſinnige Denker, wie Tennemann ſehr richtig bemerkt, den feſten Grund, auf welchem jedes Syſtem des empiriſchen Realismus konnte aufgebaut werden. Aber indem Er darauf aus-

ging, durch Bestreitung der objectiven Realität des Raumes die Grundlage aller Systeme des empirischen Realismus von Grund aus zu untergraben, muß Er doch die Ueberzeugung gehabt haben, daß dasjenige System, welches Er angenommen und mit einer so ungemeinen dialektischen Kunst zu vertheidigen bemüht war, nicht selbst auf einer solchen Grundlage ruhte, indem es die objective Realität des Raumes nicht bezweifelt, sondern anerkannt und vorausgesetzt hätte. Und es läßt sich doch wohl kein Grund denken, der uns zu dem Zweifel berechtigen könnte: ob Zeno auch wirklich das System des Lehrers richtig verstanden, und in den eigenthümlichen Sinn und Geist desselben eingedrungen sey. — Dürfen wir aber annehmen: Zeno habe den Geist der Speculation seines Lehrers vollkommen klar und richtig aufgefaßt; — Er habe also den absoluten Gegensatz zwischen dem empirisch-Wirklichen und dem reinen Seyn an sich als die absolute Scheidewand erkannt, die dieses reinmetaphysische System seiner Schule von allen und jeden Systemen des empirischen Realismus trennt: so wird es auch ganz begreiflich, warum Er seine Angriffe vornehmlich auf die Realität des Raumes selbst richtete. Er konnte dem System seiner Schule keinen bessern Dienst erweisen, und durch nichts sicherer als durch diese Bestreitung jeden Schatten von Verdacht entfernen, den die sinnlichen Vorstellungsarten von Ausdehnung, Erfüllung des Raumes und Gestalt auf dieses Intellectualsystem werfen konnten, wenn man sie nicht für bloße bildliche Ausdrücke: nämlich die durchgängige und einförmige Raumserfüllung, als Sinnbild der absoluten Gleichheit und Identität, so wie die Kugelgestalt, als Symbol der absoluten Vollständigkeit und Totalität des seyenden Einen, nehmen wollte. Wir dürfen also wohl annehmen, daß auch die ersten Eleaten, welche das System selbst aufgestellt und zu begründen versucht, eben so gut den Widerspruch zwischen der Einheit der Substanz und der Erfüllung des Raumes eingesehen, wie der scharfsinnige

Vertheidiger dieſes Syſtems; und daß ſonach alle, dieſem Seyenden beigelegten ſinnlichen Prädicate von Raumserfüllung und Raumsbegränzung keine reale poſitive Bedeutung für ſie hatten, ſondern ihnen für mehr nicht als für bloße Bilder zu Verſinnlichung der gedachten Eigenſchaften des überſinnlichen Seyns und Weſens dienen ſollten. Und ſo wenig demnach Zeno an der objectiven Realität der Idee des intelligiblen AllEinen verzweifeln durfte, obſchon Er den Gegenſtand dieſer Idee nicht in den Raum, deſſen Realität er zerſtört hatte, verſetzen konnte: ſo wenig durften auch die übrigen Eleaten in die Alternative ſich gebracht ſehen, entweder die objective Realität der Idee des abſoluten Seyns aufzugeben, und ſonach die ganze Idee für mehr nicht, als für eine bloße, aller Realität ermangelnde, Idee der Vernunft zu halten; oder den Gegenſtand dieſer Idee in den Raum zu verſetzen, als die einzige Bedingung alles Daſeyns überhaupt. Hier gab es für ſie ein drittes: den Raum lediglich für die Bedingung aller ſinnlichen Objectivität, oder alles empiriſch-Wirklichen anzuerkennen, und ihn um deswillen eben ſowohl für ein ovales Nichts, dem keine objective Realität zukommt, zu achten, wie das empiriſch Wirkliche ſelbſt, das in ihm ſubſiſtiren ſoll.

Mit Aufhebung des Raumes, als Bedingung der bloßen ſinnlichen Objectivität, und ſonach auch mit gänzlicher Ausſchließung aller räumlichen, wie aller zeitlichen Beſtimmungen aus der Idee des AllEinen, als des abſolut und ausſchließend Seyenden und Realen, hätten demnach die Eleaten die objective Bedeutung dieſer Idee ganz richtig verſtanden, indem ſie ihren Hauptgedanken: die Qualität des Seyenden iſt ſchlechthin einfach, und darf auf keine Weiſe durch innere Gegenſätze beſtimmt werden, in ſeinem reinen metaphyſiſchen Sinne genommen.

Mochten ſie nun immerhin auch des Unvermögens ſich klar bewußt ſeyn, ihr intelligibles AllEine, nachdem ſie es negativ als ein nichträumliches und nicht

zeitliches Seyende gesetzt, auch noch durch positive Prädicate zu bestimmen: diese Verlegenheit durfte sie auf keine Weise in der Ueberzeugung irre machen, daß es sey, und als das wahrhaft und alleinige Reale existiren müsse, wenn anders nicht die irrige und trügerische Lehre vom Nichtseyn zur Lehre der Wahrheit werden solle. Aber es fand doch auch die Eleatische Speculation in dem reinen Wissen oder Selbsterkennen ein positives und reales Prädicat, welches dem Seyenden beizulegen sey. — Im System des ersten Eleaten finden wir dieses reale Prädicat des Wissens deutlich und bestimmt ausgesprochen. Denn ohne Zweifel dürfen wir es dem consequenten Denker wohl zutrauen, daß Er die Begriffe von Empfindungs- und Denkkraft, als reale Prädicate auf das Seyende übergetragen, in einer Bedeutung genommen haben wird, welche die negative Bestimmung der Veränderlichkeit, als widerstreitend der Unveränderlichkeit des reinen Seyns, völlig ausschloß. Und dürfen wir der oben bereits angeführten, und nach ihrer Bedeutung beurtheilten Stelle des Parmenides (im 45. Verse seines Lehrgedichts)

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἐμμέναι

mit Verwerfung der schon gerügten Unrichtigkeit der Fülleborn'schen Uebersetzung, den Sinn, für dessen Richtigkeit auch des Simplicius Erklärung zeugt, unterlegen: das Denken und Erkennen muß das Seyende seyn; so hat auch Parmenides seinem AllEinen das Prädicat des Denkens, welches Er für Realität erkannte, mit ausdrücklichen Worten beigelegt. Im System des Melissos findet sich jedoch auch nicht einmal dieses Prädicat; — es ist hier nichts als das reine, lautere Seyn, in seiner absoluten Einheit, Einfachheit und Identität, ohne alle weitere Bestimmung des Was ausgesprochen.

Aus diesem ersten Grundbegriffe und Grundsatze des AllEinen, als des absolut Seyenden, welcher der Mittelpunkt der alten Eleatischen Speculation ist, in

seiner wahrhaft metaphysischen Bedeutung genommen, sehen wir in der Schule dieser Denker ein Gedankensystem sich entwickeln, das auf die Ehre, erste eigentliche Metaphysik gewesen zu seyn, die gegründetsten Ansprüche machen darf. Als den ersten eigentlichen Metaphysikern gebührt ihnen darum auch in vollem Maße das Lob, welches die Alten und die Neuern ihnen ertheilt haben. Sie sind die ersten Denker, können wir mit Tennemann von ihnen rühmen, welche nicht nur nach Principien geforscht, sondern auch wirklich eines aufgestellt und consequent entwickelt; die ersten, wahrhaft metaphysischen Denker, welche Principien der Vernunft von empirischen Sätzen getrennt, die Vermischung beider sorgfältig vermieden, und dergestalt zuerst den Unterschied zwischen einer intelligiblen und der Erfahrungs-Welt entwickelt, und damit zugleich den Widerstreit zwischen der Erfahrung und der reinen speculativen, über alle Erfahrung sich erhebenden, Vernunft aufgedeckt haben. Denn allerdings liegt, wie Herbart bemerkt, gerade darin die Vortrefflichkeit dieser alten Speculation, daß sich das Bedürfniß, den Widersprüchen der Erfahrungswelt zu entgehen, in seiner vollkommensten Reinheit zeigt. Legen wir den wahrhaft-metaphysischen Sinn, dessen Richtigkeit wir hinlänglich gerechtfertiget zu haben glauben, ihren Grundgedanken des Seyns unter: so haben sie jenes Bedürfniß der reinen speculativen Vernunft auch vollkommen und in jedem Betracht befriediget. Denn sofern die Speculation der Eleaten die Grundidee des Seyns in ihrer vollkommenen Reinheit und Lauterkeit, befreyt von allen Negationen und empirischen Bestimmungen, aufgefaßt und dargestellt hat: bewährt sie sich als eine reine speculative Vernunftlehre, im Gegensatze mit jeder bloßen Sinnen- und Verstandeslehre. Und sofern sie zugleich die objective Realität dieser Idee anerkannt und vorausgesetzt, macht sie sich geltend als die Lehre eines rein-speculativen realen Rationalismus, im Gegensatze mit jedem bloß formalen,

welcher jener Idee des reinen intelligiblen Seyns mehr nicht denn eine bloß ſubjective Gültigkeit und Wahrheit zugeſtehen will.

Als Metaphyſiker bekannten ſich demnach die Eleaten unter jenen Vorausſetzungen zum Realismus, aber nicht zu einem empiriſchen, ſondern einem rationalen, oder intelligiblen; indeſſen ſie als Phyſiker nur für empiriſche Idealiſten zu achten ſind. Denn obſchon ſie — was bereits Xenophanes, vornehmlich aber Parmenides auch wirklich gethan hatte — zu einer Naturlehre zwar Anſtalten getroffen, und den Verſuch gemacht, die Phänomene der Sinnenwelt, den Urſprung nämlich und die Beſchaffenheit der vielen und veränderlichen Dinge in derſelben aus gewiſſen angenommenen Principien zu erklären: ſo ſollte das hier angenommene und aufgeſtellte Erklärungsprincip der Duplizität, und das ganze darauf gegründete Syſtem der Phyſik doch mehr nicht denn bloße ſubjective Gültigkeit und Wahrheit haben; alſo kein Realismus ſeyn, ſondern ein bloßer empiriſcher Idealismus, in welchem der Wahn und die Meinung über die Natur, als bloße ſubjective, obgleich unvermeidliche Vorſtellungsarten ohne alle wahrhafte Objectivität und Realität, aus einer annehmlichen Hypotheſe erklärt werden ſollten.

So manches Unterſcheidende und Eigenthümliche wir daher auch immer in der individuellen Denkart und Gemüthsſtimmung jedes Einzelnen unter den Eleaten, ſo wie in der beſondern Methode der Begründung, Entwickelung und Darſtellung der gemeinſchaftlichen Grundlehren antreffen mögen: immer wird doch dieſelbe Anſicht, gegründet auf daſſelbe Princip und denſelben Grundgedanken von dem Einen und einfachen, abſoluten Seyn, uns begegnen.

Und eben darum, weil ſie einerſeits die objective Realität dieſer Idee des reinen Seyns ſchon vorausſetzten, und andrerſeits den Widerſpruch zwiſchen ihr und der Erfahrung entdeckten, glaubten ſie die Erfahrung

für eine bloße Täuschung erklären zu müssen. Die Ueberzeugung jedoch, daß in der Erfahrung nichts als Täuschung und Schein sey, war nicht bei allen Eleaten gleich fest und entschieden. Xenophanes schwebte und schwankte zwischen Skepticismus und Dogmatismus, ohne sich weder für die objective Gültigkeit der Speculation ausschließend entscheiden, noch die Gültigkeit der Erfahrung, die mit sinnlicher Evidenz sich ihm aufdrang, abläugnen und verwerfen zu wollen; eben so wenig aber auch mit der Speculation vereinigen, und dergestalt den Widerspruch zwischen beiden auflösen zu können.

In eine solche skeptische Gemüthsstimmung, die ihm Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß auspreßte, aber auch zugleich bescheiden und anspruchslos in seinen Behauptungen seyn ließ, scheint den Xenophanes die ihm eigene Methode der Reflexion über die Erfahrung versetzt zu haben. Er hatte nämlich erst von dem Standpuncte der Empirie auf den Standpunct der Speculation sich erhoben, und von diesem sodann wieder auf die Erfahrung herabgesehen, ohne doch dabei dem Widerstreite zwischen beiden von diesem verschiedenen Standpuncte aus betrachteten Weltansichten auf den Grund kommen, und in der Entdekkung dieses Grundes ein Mittel der Entscheidung für oder wider die Speculation, oder für oder wider die Erfahrung finden zu können.

Einen solchen Entscheidungsgrund für die ausschließende Gültigkeit der reinen Vernunfterkenntniß verschaffte dem Parmenides, und auch seinem Nachfolger Melissos, die von beiden befolgte Methode der Abstraction von aller Erfahrung. Denn beide, den Blick von der Erfahrung gänzlich abgewandt, stellten sich sogleich auf den Standpunct der Vernunft, und entwickelten auf diesem genommenen Standpuncte, unter Voraussetzung der objectiven Gültigkeit der Vernunftidee des Seyns, aus dieser Idee, durch Analyse derselben, in einer Reihe consequenter Folgerungen die

Hauptlehren ihres Rationalismus. Hier ging ihnen ein neues Licht auf; — die Evidenz aus Schlüssen entspringend; welche logische Evidenz sie der Gewißheit sinnlicher Wahrnehmungen, als einer bloßen Meinung, für welche sich kein Grund weiter angeben läßt, vorzogen. —

Tennemann erinnert daher wohl mit Recht: daß dieser Grund ohne Zweifel es gewesen sey, welcher den Parmenides bestimmt habe, für die Vernunft zu entscheiden, und die Sinne für trüglich zu erklären, was Xenophanes noch nicht zu entscheiden gewagt hätte. Und darum also sind auch Beide: Parmenides und Melissos, als Rationalisten entschiedene Dogmatiker, die bei ihrer Denkart und Methode das Verdienst sich erworben, den Widerstreit der Erfahrung mit der Vernunft, und den Gegensatz zwischen Phänomenon und Noumenon deutlicher noch, als ihr Vorgänger Xenophanes, dargestellt zu haben.

Außer diesen bemerkten Differenzpunkten in den Philosophemen der einzelnen Eleaten, welche theils die Entwickelungsweise des Grundbegriffs, theils die Methode der Begründung des darauf gebauten Systems selbst betreffen, findet sich aber noch ein wesentlicher Hauptunterschied unter ihren Speculationen und den daraus entwickelten eigenthümlichen Weltansichten, welcher auch von ältern und neuern Auslegern nicht unbemerkt geblieben ist, vielmehr zu mancherlei Urtheilen über die Bedeutung und Tendenz dieser Speculationen Veranlassung gegeben hat. Dieser Hauptpunct der Verschiedenheit betrifft das Object der Idee selbst, in Ansehung der genauern positiven Bestimmung desselben. Es ist das absolut Eine und einfache, ewige und unwandelbare Seyn, das nicht geworden, und in welchem auch nichts geworden; — das bekennen zwar alle Eleaten insgesammt mit Einem Munde. Aber dieses Eine und All, ist es Gott oder die Welt, oder weder das eine noch das andere allein, sondern beides, in unzertrennlicher absoluter Einheit und Identität, als

der Welt-Gott, oder als die Gotterfüllte Welt? — Im ersten Falle wäre ihr System für eine reine metaphysische Gotteslehre, im zweiten für nichts mehr und nichts weniger als für eine bloße metaphysische Weltlehre zu halten; und im letztern Falle nur könnten und müßten wir dasselbe für einen reinen, wahrhaft metaphysischen Pantheismus erklären. Verschieden sind auch hier die Ansichten, welche ältere und neuere Ausleger von der Speculation der einzelnen Eleaten, oder aller insgesammt gegeben haben. Der den Geist und Charakter der Eleatischen Speculation übrigens so richtig, so würdig und unbefangen beurtheilende Herbart widerspricht dem gemeinen Urtheil, welches in dem System aller Eleaten ohne Ausnahme einen entschiedenen Pantheismus erblickt, indem Er behauptet: diese Benennung, welche ganz passend für Spinoza's System sey, könne auf die Eleaten gar nicht angewendet werden. Denn das All sey hier keine Welt, (deren Daseyn vielmehr geläugnet werde), sondern ein durchaus einförmiges Eins, welches statt aller andern Prädicate der Gottheit nur das reine Seyn und Bewußtseyn, dieses aber einzig und ausschließend, besitze. Nach dieser Ansicht würde demnach die Eleatische Speculation auf Begründung und Ausbildung eines reinen metaphysischen Theismus ausgegangen seyn; aber sie hätte eine Theologie ohne eine Kosmologie aufgestellt, als die Lehre von einem Gotte ohne eine (absolut reale) Welt. — Dieser Vorstellungsart würden Tiedemann und Tennemann nicht beipflichten können; und am wenigsten der erstere, welcher den Samischen Weltweisen aus der Eleatischen Schule geradezu der Gottlosigkeit zu beschuldigen keinen Anstand nimmt, da eine Substanz ohne Denkkraft, wie doch Melissos sich dieselbe gedacht haben soll, unter keinem Scheine für Gott könne gehalten werden. Auch Tennemann läßt die Frage: ob Melissos, gleich dem Xenophanes und Parmenides, ein Pantheist gewesen sey, wenigstens problema-

tisch, da in seinem metaphysischen Systeme gar nicht eines göttlichen Wesens erwähnt werde. Der philosophische Geschichtsforscher äußert bei dieser Gelegenheit zugleich: wie es doch sonderbar sey, daß in den folgenden Zeiten bis auf Euklid die Idee der Gottheit je länger je mehr aus dem Eleatischen Systeme sich zu verlieren scheine; eine Wendung, die übrigens nicht unerwartet sey, wofern man lediglich bei dem Interesse der speculativen Vernunft verweile, und von dem der praktischen abstrahire.

Der reine und bloße Theismus seiner Vorgänger hätte sich demnach unter den Händen dieses spätern Nachfolgers in einem Atheismus verkehrt, zu einer bloßen Kosmologie als der Lehre von einer Welt ohne Gott sich gestaltend.

Daß aber die Systeme des Xenophanes und des Parmenides weder in bloße Gottes- noch in bloße Weltlehren ausgegangen; daß vielmehr in beiden die Ideen von Gott und Welt in die Eine und einzige Idee eines Weltgottes zusammen geflossen seyen: darüber sind beide Geschichtsforscher mit den ältern, wie mit den mehresten neuern Auslegern der Eleatischen Speculation vollkommen einverstanden. Den einzigen Unterschied zwischen beiden Pantheisten, als solchen betrachtet, glaubt Tennemann nur darin zu finden, daß des Parmenides Begriff von dem All-Einen mehr auf das Weltall sich bezogen, Xenophanes dagegen mehr den Begriff der Gottheit dabei vor Augen gehabt habe. Die Tendenz des einen Systems wäre also zwar mehr eine kosmische, des andern mehr eine theistische, beider gemeinschaftliche Tendenz aber doch eine kosmotheistische oder pantheistische gewesen. Der erwähnte Unterschied ist allerdings in den Systemen beider Denker nicht zu verkennen. Ganz deutlich blickt die theistische Seite des Xenophanischen Pantheismus, von hellerem Lichte beleuchtet, hervor, gleich bei der ersten Ansicht des Systems; denn das erste Wort, welches Xenophanes

über das Eins and Alles ſagt, iſt der Name Gottes.

Es iſt Ein Gott, lehrt derſelbe in den als Bruchſtück uns überlieferten Geſängen über die Natur:

Es iſt Ein Gott, der größte aller Götter und Menſchen; ähnlich weder an Geſtalt noch an Verſtand den Menſchen. — Er ſieht und denkt und höret überall; durch Weisheit lenkt Er Alles ohne Mühe. Dieſer Gott iſt das vollkommenſte Weſen, und Er kann darum nur Einer und ein Einziger ſeyn, weder endlich, noch unendlich und gränzenlos, dergleichen das Nichtexiſtirende, das bloße Gedankending iſt; weder beweglich noch unbeweglich; Alles vorſtellend und Alles vermögend; ſich ſelbſt endlich durchaus ähnlich (nach der Analogie einer Kugelgeſtalt).

Dieſes Eine und einzige, vollkommenſte, unveränderliche und unvergängliche Weſen konnte der metaphyſiſche Denker in der Sinnenwelt nicht ſuchen und finden; in welcher nur Vielheit, aber keine Einheit, nur Werden und Wechſel, aber kein beharrliches und unveränderliches Seyn angetroffen wird.

Aber was konnte den metaphyſiſchen Gotteslehrer anſtehen laſſen, die Idee von Gott, um ihr objective Realität zu geben, mit der Idee einer Welt zu identificiren, die nicht geworden, und in welcher auch nichts geworden; — einer Welt des abſolut Einen und ewigen, des unveränderlichen und unvergänglichen Seyns. Zwiſchen der Idee einer ſolchen Welt und der Idee Gottes, nach dem Begriffe, den Xenophanes davon gefaßt, konnte, wie Tennemann ſehr richtig bemerkt, die bloße Speculation keinen Unterſchied antreffen; — mit dieſer Aufhebung aller Unterſcheidungsmerkmale zwiſchen Gott und dieſer überſinnlichen, wahrhaft realen Welt mußten daher nothwendig, theoretiſch betrachtet, beide in Einen Begriff — den Begriff eines überſinnlichen Weltgottes — zuſammen fließen. — Immer war und blieb es die Eine und dieſelbe Idee des abſolut Einen und identiſchen, durchaus

einförmigen Seyns, die aber von der Reflexion in zwei besondere Ideen gleichsam zerlegt und zerspalten wurde, welche aber im Grunde doch nur als zwei verschiedene Seiten oder Vorstellungsweisen derselben anzusehen waren.

Die Idee dieses Seyns nämlich, betrachtet von Seiten ihrer absoluten Einheit und Identität, gestaltete sich, vereint mit den Prädicaten des Lebens und Denkens, zur Idee einer lebendigen und intelligenten Gottheit; dieselbe Idee von Seiten ihrer absoluten Vollständigkeit und Totalität zur Idee eines übersinnlichen Welt-Ganzen. — Das Seyende, als die Einheit: Gott; — das Seyende, als die absolute Allheit oder Totalität: die Welt; — beides in seiner unzertrennlichen und untheilbaren Vereinigung: das All-Eine, als die Gottgleiche Einheit und Allheit. Oder — um in einem Bilde dieses Verhältniß der absoluten Einheit und Identität Gottes und der Welt auszudrücken — die Idee des Seyenden, von Seiten ihrer Einheit und Lebendigkeit gefaßt, gleichsam der Mittelpunct; von Seiten ihrer Vollständigkeit und Totalität, die Sphäre eines Kreises. Dieses Verhältniß der absoluten Einheit und Unendlichkeit des Seyns mochte auch wohl Xenophanes durch sein gebrauchtes Bild einer Kugelgestalt haben versinnlichen, und dergestalt der Anschauung näher bringen wollen.

Nennen wir nun diese übersinnliche, mit Gott identificirte Welt des Einen und einfachen, ewigen, unwandelbaren und unvergänglichen Seyns ohne Werden so wie ohne alle Vielheit und Mannigfaltigkeit des abgesonderten, durch Raumes- und Zeitbestimmungen getrennten Daseyns eine intelligible Welt (mundus noumenon) im Gegensatze mit der Sinnenwelt (mundus phaenomenon): so werden wir den Pantheismus des Xenophanes mit dem ihm angemessenen Namen eines intelligiblen Pantheismus bezeichnen können.

Zu dieser Höhe eines reinen metaphysischen Pantheismus, auf welcher wir die Speculation des ersten

Eleaten nicht ohne ein besonderes intellectuelles Wohlgefallen erblicken, hatte sich nun auch die Speculation seines Freundes und Schülers, des Parmenides erhoben, den Platon groß und ehrwürdig nennt, und dem Aristoteles Vorzug an Tiefsinn vor Xenophanes und Melissos zugesteht. Denn dieser wahrhaft metaphysische Denker war in die Ansicht des Lehrers nicht nur eingegangen, sondern hatte dieselbe rationelle Weltansicht, als die alleinwahre, auch noch fester zu begründen, und noch deutlicher und bestimmter zu entwickeln und darzustellen versucht. Und wirklich erwarb Er sich dadurch, wie Tennemann mit Recht von ihm rühmt, das Verdienst, den Widerstreit der Erfahrung mit der Vernunft, den Gegensatz zwischen dem sinnlichen Seyn in der Erscheinung (den Phänomenen) und dem intelligiblen Seyn an sich (den Noumenen) deutlicher aufgedeckt und nachgewiesen zu haben.

Daß auch des Parmenides System gleich dem seines Vorgängers und Lehrers in Pantheismus ausgehe, darüber ist unter ältern und neuern Auslegern gleichfalls kein Zweifel entstanden. Bei allen Alten ohne Ausnahme, bemerkt Tiedemann, werde als ausgemacht vorausgesetzt: Gott und das All-Eine sey auch für diesen Denker von gleicher Bedeutung gewesen. Wohl aber zeigt sich zwischen dem Pantheismus des Lehrers und des Schülers der nicht zu übersehende Unterschied, daß das, was im Systeme des ersteren im Vorgrunde steht, und darum sogleich klar in die Augen springt, im System des Schülers in den Hintergrund gestellt ist, und auch nicht besonders bezeichnet wird.

Vergebens suchen wir allerdings den Namen Gottes, zu Bezeichnung des All-Einen gebraucht, in den Fragmenten des ersten Theils des Parmenideischen Gedichts. — Es ist überall da nur die Rede von dem Seyn; dem absolut Einen, identischen und einfachen, das nicht geworden, und in welchem auch nichts geworden ist.

Ob aber dieſes Seyn, das zugleich das abſolut vollkommene Ganze und Vollendete iſt, ohne Mängel, ohne alle Negationen und Beſchränkungen, die All-Realität — als Gottheit anzuerkennen ſey, das ſcheint, nach dem bloßen Buchſtaben des Syſtems zu urtheilen, völlig unbeſtimmt und im Ungewiſſen zu bleiben.

Die ganze Reihenfolge der Gedanken in der Speculation dieſes Denkers, von dem erſten Grundbegriffe und Grundſatze bis zum letzten Reſultate, ſcheint daher auf nichts anderes, als auf eine intelligible Weltlehre (rationale Kosmologie) auszugehen, ohne ſich mit dem Theismus befreunden und vereinigen zu wollen.

Was iſt, hat Seyn; und was nicht iſt, iſt Nichts. — Das war die Grundwahrheit ſeiner Lehre; das Princip, woraus ſich ſeine ganze bündige und geſchloſſene Ideenreihe entwickelte.

Aus dieſem Grundbegriffe des reinen abſoluten Seyns, als des Poſitiven und Realen, ohne alle Negationen und ohne alle Beſtimmung durch Gegenſätze, ergaben ſich folgerecht alle die Hauptſätze, welche die Grundlehren ſeines reinſpeculativen Rationalismus ausmachen.

Daß das was iſt, das Seyende, nicht einſt entſtanden ſey, und nicht vergehe; weil nie Etwas aus Nichts von ſelbſt entſteht, und weil das einſt Gewordene, ſo wie das künftig erſt Werdende, nicht das Seyende iſt und ſeyn kann; — daß ferner dieſes nicht einſt gewordene oder erſt werdende Seyn auch überall ſich ſelbſt gleich ſey, und ein in ſich vollendetes und vollkommenes, untheilbares und zuſammenhängendes Ganzes, ohne Larve, ohne alle Theile und Grade, ohne Mängel und Negationen; die abſolute Einheit und Identität alſo zugleich die abſolute Totalität: das ſind die Hauptgedanken, welche ſich folgerecht aus dem Grundbegriffe des Seyns ergeben, wie Parmenides den Begriff ſo rein und beſtimmt, mit Abſtraction von allen ſinnlichen Beſtimmungen, gefaßt hatte.

Iſt nun aber dieſes Seyende, erkannt als das Eine und Einzige, abſolut Vollkommene und All-Reale, dasjenige Weſen, welches wir Gott nennen? Wort und Name wird freilich in dieſem ganzen Gedankenſyſtem vermißt. Aber es fehlt auch nur der bloße Name, und Parmenides verläugnet gewiß nur mit dem Munde den Namen des Göttlichen, den der Geiſt ſeines Syſtems vernehmlich genug ausſpricht. Wir unterſchreiben daher mit voller Ueberzeugung das Urtheil Tennemanns über dieſen Metaphyſiker: es ſey ſo ſehr im Geiſte ſeines Syſtems, das Weltall für die Gottheit zu nehmen, daß wir es aus eben den Gründen, als bei Xenophanes angegeben worden, für wahrſcheinlich halten müßten, Parmenides habe eben ſo gedacht, wenn es nicht auch andere Schriftſteller (namentlich und ausdrücklich Ariſtoteles, Stobäus u. a. m.) verſicherten. Aber der vollgültigſte Beweis dafür findet ſich in den Fragmenten ſelbſt, wenn wir anders mit Herbart den Sinn der bereits angezogenen Stelle richtig aufgefaßt und gedeutet haben. Dürfen wir nämlich mit gutem Grunde der gedachten Stelle den Sinn, als den einzig annehmlichen, unterlegen: das Denken und Erkennen müſſe das Seyende ſeyn: ſo iſt es keinem Zweifel unterworfen, daß auch Parmenides gleich dem Xenophanes ſeinem ſeyenden AllEinen dasjenige Prädicat beigelegt hat, welches er für Realität erkannte: das Denken. Die ſo gedeutete Stelle verbreitet auch ein Licht über eine andere, die nach dem Parallelismus in demſelben Sinne zu erklären iſt, ſo daß die eine die andere aufzuklären vermag. Wenn Parmenides im 88. und 89. Verſe ſagt:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν, ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος

(nach der Fülleborniſchen Ueberſetzung: „das Denken und des Denkens Gegenſtand iſt ein's wie's an-

dere; — ohne Wirklichkeit und ohne Etwas, das du denken kannst, giebt es kein Denken; außer dem, was iſt, giebt es ſonſt nichts, und wird es nimmer geben: — ſo hat Er wohl nicht deutlicher und beſtimmter, als es mit dieſen Worten geſchehen konnte, die Syntheſe des Seyns und des Wiſſens, des Realen und des Idealen ausſprechen können. — Hat nun hiernach Parmenides ſeinem All und Eins, ſtatt aller anderen Prädicate, das, welches Er für Realität erkannte, das Denken nämlich, beigelegt, und ſonach in der Idee der abſoluten Subſtanz die Einheit und Identität des reinen Seyns und Wiſſens erkannt: ſo fehlt hier blos der Name zu Bezeichnung des Syſtems, als eines kosmotheiſtiſchen; und es gebührt darum auch dem Parmenides, ja dieſem aus den bereits angeführten Gründen, mit noch größerem Rechte, als ſeinem Vorgänger Xenophanes, das Verdienſt, den Pantheismus ohne alle Beimiſchung von Materie und mit Abſonderung aller phyſikaliſchen und mathematiſchen Begriffe von dem reinen metaphyſiſchen des ewigen und unveränderlichen Seyns des göttlichen AllEinen aufgeſtellt zu haben.

Nach dieſen bisherigen Unterſuchungen über den eigenthümlichen Geiſt und Charakter und die Tendenz der alten Eleatiſchen Speculation möge nun folgende Darſtellung, in welcher wir die Hauptſätze der einzelnen, in ſpeculativer Denkart ſo genau mit einander verwandten vier metaphyſiſchen Denker anführen und zuſammenſtellen wollen, eine klare und zuſammenhängende Ueberſicht von dem Ganzen derſelben rein metaphyſiſchen AllEinslehre uns gewähren; und dabei zugleich mit dem Eigenthümlichen in der beſondern Art und Weiſe, wie jeder Einzelne unter dieſen ſpeculativen Denkern über dieſelben Grundlehren des Syſtems ſich ausgeſprochen, und wie Er ſie zu begründen und zu entwickeln oder zu vertheidigen geſucht, noch beſtimmter und genauer uns bekannt machen.

I.

Meliſſos: Es giebt, und muß etwas Exiſtirendes geben. — Denn wenn nichts Wirkliches iſt: ſo kann von demſelben auch nichts Reales prädicirt werden (εἰ μὲν μηδέν ἐστι, περὶ τούτου τί ἄν λέγοιτο ὡς ὄντός τινος. Simplicius in Physica Aristotelis, in welcher der angeführte Schriftſteller die Fragmente dieſes Eleaten uns aufbewahrt hat).

Parmenides: das Nichtſeyn iſt nicht, indem ſogar der Begriff des Nichts ſich ſelbſt aufhebt; das Nichtreale demnach nicht nur nicht wirklich iſt, ſondern ſogar auch nicht einmal ſich denken läßt. (Οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ὄν, οὐ γὰρ ἐφικτόν, Οὔτε φράσαις. Parmenides v. 43).

II.

Xenophanes mit den übrigen Eleaten allen: das Wirkliche offenbart ſich dem wahrnehmenden Sinne als ein Vieles und Mannigfaltiges von Dingen, die zugleich einem unaufhörlichen Wechſel des Entſtehens und Wiedervergehens unterworfen ſind. — Ganz anders ſtellt ſich das Wirkliche dem Auge der Vernunft dar, die in dem Exiſtirenden nur ein Seyn aber kein Werden, und in dieſem nicht gewordenen, ſondern ewigen und zugleich durchaus unveränderlichen und unvergänglichen Seyn abſolute Einheit und Identität, ohne alle Vielheit und Mannigfaltigkeit, ohne Theilbarkeit und Zuſammenſetzung, ein reines und lauteres Poſitives, mit völliger Abweſenheit aller Negationen erkennt.

III.

Xenophanes und die übrigen Philoſophen ſeiner Schule: Zwiſchen dieſen beiden Weltanſichten; der Anſicht der Welt des empiriſch Wirklichen, als eines Werdenden und Veränderlichen, aus dem Standpuncte

der Erfahrung, vermittelſt des Organs der Sinne; und der Anſicht der Welt des Einen und identiſchen, ewigen und unveränderlichen Seyns, von dem Standpuncte der Vernunft aus betrachtet, iſt unverkennbar ein unvertilgbarer Widerſpruch, da das eine mit dem andern, das Seyn mit dem Werden, die Einheit und Identität mit der Vielheit und Differenz ſchlechterdings nicht beſtehen kann. In der Sinnenwelt kann daher nur vorkommen ein Werden ohne Seyn, eine Vielheit ohne Einheit; und in der reinen Verſtandeswelt wieder nur das Entgegengeſetzte von dieſem. —

Zeno, der Eleatiker: Es findet ſich auch in der That in der geſammten Erfahrungswelt das abſolut Eine nicht, welches die Vernunft ausſchließend als das Seyende im Gegenſatze mit dem Werdenden und Gewordenen anerkennt, indem man in der Sinnenwelt doch immer nur entweder auf eine Einheit kommt, die nichts Reales mehr iſt (das Nichts eines leeren Punctes) oder auf etwas Reales, das noch nicht Einheit iſt: d. i. auf kein letztes einfaches Reales.

Xenophanes, der zweifelnde Dogmatiker: Der Widerſtreit zwiſchen dem Zeugniſſe der Sinne und dem Ausſpruche der Vernunft dringt ſich unwillkührlich und unwiderſtehlich dem die Ausſagen der Vernunft und die Belehrungen der Erfahrung vernehmenden Forſcher auf; iſt aber eben ſo wenig zu verkennen, als aufzulöſen. Von dem Standpuncte der Vernunft aus betrachtet, löſet alles Exiſtirende in das Eine und ſich ſelbſt gleiche, ewige, unveränderliche und unvergängliche Weſen ſich auf. Der Vernunft muß daher alles Werden, ſo wie alle Vielheit des Entſtandenen unbegreiflich erſcheinen. Und doch läßt ſich auch die Evidenz der ſinnlichen Wahrnehmungen, die der Vernunft ſo geradezu widerſprechen, nicht abläugnen, eben ſo wenig aber mit den Ausſprüchen der Vernunft vereinigen. Der in dieſem Widerſtreite befangene und zu Auflöſung dieſes Widerſtreits ſich unvermögend fühlende Denker muß daher auf alles Wiſſen Verzicht thun, und mit bloßen Wahr-

ſcheinlichkeiten ſich begnügen. — Möchte aber auch immerhin irgend ein Denker zufälliger Weiſe die Wahrheit gefunden haben: auch wer das Richtigſte darüber träfe, hätte doch für ſich noch immer nicht Gewißheit. In Ermangelung eines ſichern untrüglichen Kriteriums der objectiven Wahrheit und Gewißheit herrſcht demnach überall nichts als Meinung.

Parmenides, der entſchloſſene dogmatiſche Intellectualphiloſoph: In den Ausſagen der Sinne iſt nichts als lauter Täuſchung und Schein; — die Vernunft allein erkennet die Wahrheit und Realität, und ihre, auf deutlichen Begriffen und ſicheren Schlüſſen beruhende Erkenntniß gewährt allein ein Wiſſen; dagegen die ſinnlich wahrzunehmende Mehrheit und Mannigfaltigkeit veränderlicher, entſtehender und wieder vergehender Dinge nichts als eine Sache der bloßen Meinung ſeyn kann.

Meliſſos, in dogmatiſcher Denkart, wie in reinrationeller Weltanſicht mit dem Parmenides übereinſtimmend.: Die Vernunft erkennt allein das Reale; die Mehrheit veränderlicher Dinge, welche wir mit den Sinnen wahrnehmen, kann nichts weiter als Täuſchung der Sinne ſeyn; ein bloßer Schein, der nur in uns (ἐν ἡμῖν) iſt, außer uns aber keine objective Realität hat. Denn hätten die vielen veränderlichen Dinge, die als ſolche unſerm wahrnehmenden Sinne erſcheinen, ein wirkliches Daſeyn: ſo würden und könnten ſie ſich nicht verändern; ſondern ein jedes würde bleiben, was es iſt, in ſeinem beſtändigen An ſich Seyn und nach ſeiner außer dem Vorſtellenden vorhandenen und von den ſubjectiven Bedingungen und Beſchaffenheiten des Vorſtellens unabhängigen Realität.

Zeno, der dialektiſche Apologet des Syſtems: Wenn ſich der Beweis führen läßt, daß alle Erfahrung ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, und daß ſonach ein jedes die objective Realität der Erfahrung vorausſetzende und auf dieſelbe, als ihr Princip, ſich gründende Syſtem des empiriſchen Realismus in

die augenscheinlichsten und unauflösbarsten Widersprüche sich verwickelt, und dergestalt unvermeidlich auf Schwierigkeiten stößt, die bei weitem größer und zahlreicher sind, als die allerdings nicht zu übersehenden Schwierigkeiten, welche das entgegengesetzte Intellectualsystem drücken: so bleibt wohl kein anderer Ausweg übrig, als der: alle Erscheinungen für ein bloßes Blendwerk der Sinne zu erklären, und sich ausschließend für die, durch einen apagogischen Beweis zu begründende objective Wahrheit des reinen Vernunftsystems zu entscheiden. Und so ist es. Es liegt nämlich zuvörderst schon ein Widerspruch in der Annahme einer Mehrheit von Dingen; weil denselben, als mehreren Dingen, entgegengesetzte Prädicate, z. B. die Bestimmungen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Ruhe und der Bewegung, zukommen müßten. — Nicht geringer sind die Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche man sich hiernächst bei der Lösung des Problems von der Theilbarkeit eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen verwickelt sieht, man mag die Theilung eines Dinges entweder als vollendet, oder als unvollendbar annehmen. Denn soll ein Ding wirklich seyn: so muß es eine Größe haben; weil es ohne alle Größe ein bloßer Punct und also Nichts wäre. Als Größe aber muß es aus Theilen bestehen; und als ein aus Theilen bestehendes Ganzes würde es nun endlich und unendlich, klein und auch groß seyn müssen. Endlich nämlich: so fern in ihm nicht mehr und nicht weniger Theile vorhanden seyn können, als es wirklich hat; und unendlich, so fern ins Unendliche fort zwischen den Theilen immer wiederum andere unterscheidbare und zerlegbare Theile anzutreffen seyn müssen, weil jeder Theil, als Theil eines Ausgedehnten, wiederum ausgedehnt ist. Von dieser Seite muß es demnach als unendlich groß angesehen werden, wie es im Gegentheil für unendlich klein zu halten wäre, wenn man bei der Theilung desselben auf ein Letztes, einen

abſolut kleinſten Theil käme, der nicht wieder in Theile zerlegt werden könnte. In dieſem Falle wäre das Ding zwar Einheit, aber eine Einheit ohne Größe, und mithin ein Unding.

Aus der Theilbarkeit eines jeden Raumes ins Unendliche folgt dann auch unwiderſprechlich die Unmöglichkeit der Bewegung. — Denn wie wäre es bei der Unendlichkeit des Raumes wohl möglich, daß ein aus unendlich vielen Theilen beſtehender Raum, in welchem kein Theil der kleinſte iſt, in einer gegebenen endlichen Zeit durchlaufen werden könnte! Mit der unläugbaren Unendlichkeit des Raumes in offenbarem Widerſpruche ſtehend, wird darum auch die Bewegung für ein bloßes Blendwerk der Sinne zu erklären ſeyn.

Und was könnte uns endlich überall noch anſtehen laſſen, in allen Erſcheinungen insgeſammt nichts als Täuſchung und Sinnenſchein zu ſehen, wenn wir den Raum ſelbſt, dieſen Träger der Sinnenwelt, den Behälter, in welchem alles empiriſche, den Sinnen erſcheinende Wirkliche, als ſubſiſtirend gedacht werden muß, für ein Unding und Unweſen erklären müſſen? Sollte nämlich den Sinnengegenſtänden Realität beigelegt werden müſſen: ſo könnten wir ſie auch dem Raume ſelber nicht ſtreitig machen. Wie wir nun alles Reale außer uns in einen Raum ſetzen, ſo müßten wir auch den Raum, wofern er etwas Reales iſt, wiederum in einen andern Raum ſetzen; und ſonach für jeden Raum immer wieder ins Unendliche fort einen Raum annehmen, in welchem der in ihm geſetzte befindlich wäre; das objective Seyn des Raumes wäre demnach ein Seyn überall und nirgends. Welch ein Widerſpruch!

Die geſammte Sinnenwelt iſt demnach eine bloße Scheinwelt; und jede auf die objective Realität derſelben gebaute vermeinte Wiſſenſchaft des empiriſchen Realismus ein nicht nur grundloſes, ſondern ſogar in ſich ſelbſt widerſprechendes Syſtem.

IV.

Das Seyn alſo, welches die Vernunft ausſchließend für das wahre Seyn und als das wahrhaft Poſitive und Reale anerkannt, iſt das, welches nicht nur ſelbſt nicht geworden, ſondern in welchem auch nichts geworden; ein Seyn darum, welches als ein Anfangsloſes auch ein ewig dauerndes und als ein Seyn, in welchem auch nichts geworden, ein ſchlechterdings unveränderliches ſeyn muß.

Xenophanes: Es kann nämlich nicht nur nicht aus Nichts; — es kann auch ſelbſt aus Etwas nichts entſtehen. — Nicht entſtehen weder aus einem ähnlichen Dinge, weil ähnlichen Dingen von einerlei Prädicaten nicht die verſchiedenen Beſtimmungen des Erzeugens und des Erzeugtwerdens zukommen können; noch aus einem ihm unähnlichen, welches nichts anders als ein Entſtehen aus Nichts ſeyn würde.

Parmenides: Was iſt, das iſt; es kann mithin nicht werden, oder auch nicht ſo ſeyn, daß es zum Theil vielleicht geweſen, und zum Theil noch erſt geworden iſt. Denn iſt es einſt geworden, oder wird es künftig ſeyn: ſo iſt es nicht. Das ein künftiges Seyn und ein voriges Nichtſeyn vorausſetzende Werden hebt allen Begriff des Seyns auf. Darum iſt, was iſt, entweder immer, oder niemals. Und da nie etwas aus Nichts von ſelbſt entſteht: ſo iſt das Seyende immer, ohne Anfang und ohne Ende; ſo daß Entſtehung und Untergang deſſelben undenkbar iſt. — Wie wäre es auch entſtanden; und welche Macht hätte ihm geboten, gerade jetzt, weder früher noch ſpäter, aus ſeinem Nichts zu treten und zu werden! Entſtanden? Aus Nichts? — Das iſt undenkbar. Oder aus Etwas, einem Seyenden? Da war ja ſchon das Seyende, und konnte mithin nicht erſt geworden ſeyn. Denn Seyn iſt Seyn, und überall ſich gleich, und, ſo wie es iſt, zugleich als ein in ſich vollendetes, darum auch ſo wenig zu vermehrendes als zu verminderndes Ganzes.

Dieſes wahrhaft und abſolut ſeyende AllEine, von welchem Entſtehen und Vergehen fern ſind, muß darum nun auch durchaus unveränderlich ſeyn. Denn jede Veränderung des Seyenden wäre ein Heraustreten aus dem Seyn, und ein Uebergehen in's Nichtſeyn. — Wie könnte auch das Seyende einer Veränderung unterworfen ſeyn, da es ja in ſich vollendet und vollkommen iſt, ohne Mängel, alle Realität in ſich begreifend. — In ſeiner Vollſtändigkeit und Vollendung iſt das Seyende endlich auch untheilbar; es hat keine Theile, und es giebt keine Grade darin. Man kann daher dem Ganzen keinen Theil entreißen; denn überall iſt es ſich gleich und ganz. — Gleich einer runden Kugel, deren Bild zu Verſinnlichung der Identität und abſoluten Totalität des Einen ſich überall vollkommen gleichen und in ſich vollendeten Seyns dienen kann, außer welchem nichts Reales iſt, giebt es in dem Seyenden keine Unterbrechung und keine Leere; kein Theil des Ganzen iſt mit mehr oder weniger Realem erfüllt als der andere; denn es giebt nur Ein Seyn, das in ſeiner abſoluten Totalität alles Reale in ſich begreift, und nichts Reales außer ſich hat.

Meliſſos: Was iſt, das iſt, und darf nicht erſt entſtehen. Es kann auch überall das Wirkliche nicht entſtehen, ſo wenig als es vergehen kann. Nicht entſtehen aus dem Nichtwirklichen, welches ein Entſtehen aus dem Nichts wäre; aber auch nicht aus dem Wirklichen, weil dieſes als Seyend nicht erſt Werden darf. Und eben ſo wenig kann das Wirkliche vergehen; weder durch ein Uebergehen in das Nichtſeyende, noch durch ein Uebergehen in das Seyende; in welchem letztern Falle es ja doch nicht aufhören würde, zu ſeyn. Das unentſtandene und unvergängliche Wirkliche muß, als ein Wirkliches ohne Anfang und ohne Ende, der Zeit nach unbegrenzt ſeyn. Aus dieſer Grenzenloſigkeit in der Zeit ergiebt ſich als nothwendige Folge die Einheit des Seyenden, welches, als ein anfangs- und endloſes Reales, die Zeit, in

welcher es subsistirt, in ihrer ganzen Unendlichkeit erfüllt, und sonach alle Mehrheit von Dingen ausschließt, welche einander in der Zeit Gränzen setzen würden.

Ist nun das Wirkliche Eins, und als Eins sich selbst vollkommen gleich: so ist es auch unveränderlich; denn durch jede Veränderung, d. h. durch jedes Uebergehen von Etwas in etwas Anderes würde es aufhören, Eins zu seyn. Aber es kann ja in nichts anderes übergehen, als in das Wirkliche, da es nichts anderes giebt, als dieses, und dieses Eins ist.

Als Eins kann endlich auch das Wirkliche weder zusammengesetzt noch theilbar, also überhaupt kein Körper seyn, oder einen Körper haben, noch unter den Dimensionen des Raumes vorgestellt werden. Die durchgängige Raumesausfüllung des Realen, ohne irgend ein Leeres zuzulassen, kann daher auch nur in einer Bedeutung genommen werden, mit welcher die geforderte Einheit, Untheilbarkeit und Homogenität oder Identität dieses Realen bestehen kann, und wodurch dieselbe in einem sie versinnlichenden Bilde ausgedrückt wird. (Simplicius in Aristot. Physica und de Coelo; vergl. Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia).

V.

Parmenides: Dem absolut Einen und unveränderlichen Seyn kommt das reale Prädicat des Wissens zu; des Wissens nämlich von sich selbst: Selbsterkennen. Denn das Denken und Erkennen muß das Seyende seyn; oder: das absolute Wissen und Erkennen und das Seyn ist eines und dasselbe; — das Denken und des (keinen, nothwendigen) Denkens Gegenstand; — also absolute Einheit und Identität des Wissens und des Seyns, oder absolute Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn. (Nach Fülleborn's Ausgabe der Fragmente des P. Lehrgedichts der bereits angeführte V. 88 und 89).

Xenophanes: Dieſes ewige und abſolut Eine, von ſich ſelbſt wiſſende Seyn iſt Gott; welcher als das vollkommenſte Weſen, oder der abſolute Inbegriff alles Seyenden und Realen nur Einer und ein Einziger ſeyn kann. — Als das einzige und durchgängig ſich gleiche abſolut vollkommene Weſen kann Gott nicht als ein menſchenähnliches Weſen gedacht werden; kann alſo den Sterblichen weder an körperlicher Geſtalt, noch auch ſelbſt im Denken und Handeln ähnlich ſeyn. (Philoſ. von Fülleborn herausgegebene Fragmente des Xenophanes).

Da Gott als das Eine und einzige, allervollkommenſte Weſen nichts gemein haben kann, weder mit dem Nichtexiſtirenden, Nichtrealen, noch mit mehreren andern Dingen: ſo kann Er auch weder unendlich oder grenzenlos, noch endlich oder begrenzt ſeyn. Jenes nicht, weil das Unendliche als ein Unvollendetes, das Nichtexiſtirende iſt; und dieſes nicht, weil das Begrenztſeyn eine Mehrheit von Dingen einſchließt. Aus demſelben Grunde kann auch Gott weder unbeweglich noch beweglich ſeyn. Denn unbeweglich iſt nur das Nichtexiſtirende, Beweglichkeit aber ſchließt eine Mehrheit von Dingen ein.

Als ein erkennendes und wiſſendes Seyn iſt Gott zu denken als Intelligenz. „Denn er ſieht und denkt und höret überall.“ Auch lenkt er durch Weisheit Alles ohne Mühe.

Faſſen wir nun alles Exiſtirende, Reale, als den Inbegriff aller Vollkommenheit, deſſen abſolute Einheit und Allheit des Daſeyns und Denkens unter dem ſinnlichen Bilde der runden Kugel ſich anſchaulich vorſtellen läßt, in dem Weltbegriffe zuſammen: ſo iſt demnach Gott dieſe Welt, und dieſe Welt iſt Gott. — *Ξενοφάνης — — τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* (Ariſtoteles Metaph. I. c. 5) *θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.* (Sextus Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 224. 225).

Mit dieſem ſeinen Grundlinien nach verzeichneten Umriſſe hätten wir demnach das Syſtem der Eleatiſchen Lehre des ἓν καὶ πᾶν dargelegt. — Daß dieſe Lehre kein phyſiſcher, ſondern ein metaphyſiſcher Pantheismus im höchſten und eigentlichſten, alle phyſikaliſchen, wie alle mathematiſchen Begriffe von der Idee des Seyns des AllEinen völlig ausſchließenden Sinne ſey, das können wir nun wohl nach allen bisherigen Unterſuchungen über den Gegenſtand und Zweck der alten Eleatiſchen Speculation für entſchieden annehmen, und darum auch die Pantheiſten dieſer Schule von jedem Vorwurfe der Naturvergötterung durch irgend eine Identification Gottes mit der Sinnenwelt gänzlich frey ſprechen.

Aber dieſen intelligiblen, als eine Lehre von der Einheit und Identität Gottes und des überſinnlichen Alls zu einer idealen Weltanſicht ſich erhebenden Pantheismus — ſollen wir ihn, um das Eigenthümliche deſſelben nun noch beſtimmter auszuzeichnen, einen logiſch- oder dynamiſch-metaphyſiſchen nennen?

Nach einer von Kraus in deſſen mehrgedachter Abhandlung entworfenen, und von uns zum Theil aufgenommenen, und im nächſtvorhergehenden Abſchnitte auch bereits angegebenen Eintheilung der verſchiedenen Hauptformen aller pantheiſtiſchen Lehre läßt ſich der pantheiſtiſche Grundgedanke, daß ein alleiniges Weſen Alles ſey, wenn derſelbe genauer entwickelt wird, in dreierlei Formen, zum Behuf eben ſo vielerlei Theorien, einkleiden. Die verſchiedene Betrachtungsweiſe derſelben, zu einem alleinigen Weſen hypoſtaſirten Idee von dem Einen welches Alles iſt, entweder als eines bloßen, reinen und einfachen Seyns, ohne alle weitere Beſtimmung; oder als der Urkraft; oder endlich als des von einer gewiſſen Seite als Eins angeſehenen Ganzen (des Alls) begründet nämlich, nach Kraus, und beſtimmt eben den Unterſchied zwiſchen dem logiſchen, (den Ariſtoteles bereits dem Parmenides zuzuſchreiben ſcheint) dem dynamiſchen

und dem spinoziſtiſchen Pantheismus. — Daß die Eleatiſche AllEinslehre kein ſpinoziſtiſcher Pantheismus ſey, ſondern von demſelben vielmehr in gar vielen und höchſt weſentlichen Puncten ſich unterſcheide, ſpringt auch ſchon bei der oberflächlichſten Vergleichung beider Formen ſo klar in die Augen, daß der himmelweite Unterſchied zwiſchen ihnen nicht wohl kann überſehen werden. Denn obſchon die zu einem alleinigen Weſen hypoſtaſirte Idee von dem AllEinen der gemeinſchaftliche Grundgedanke iſt, welcher die eine wie die andere dieſer Lehren in ihrem Einen abſolut Seyenden, eben darum, weil es zugleich Alles iſt, auch das All, als vollendetes Ganzes, oder als die abſolute Totalität alles Realen anerkennen läßt: ſo iſt doch die Anſicht und Vorſtellungsweiſe dieſes Univerſums in dem Eleatiſchen und dem ſpinoziſtiſchen Pantheismus durchaus verſchieden; indem der erſtere dieſes All lediglich von der reinmetaphyſiſchen, der letztere dagegen von der mathematiſch- und phyſiſch-metaphyſiſchen Seite als Eins anſieht, das Viele mit dem Einen, ein abſolutes Werden mit dem abſoluten Seyn, in der Idee dieſes als Eins aufgefaßten Ganzen, verbindend.

Dieſen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der älteſten und der neueren ſpinoziſtiſchen AllEinslehre als unverkennbar vorausſetzend, dürfen wir uns demnach nur auf die obige Frage einlaſſen: ob man den Pantheismus der Eleatiſchen Speculation einen logiſchen, oder einen dynamiſchen, oder — genauer zu reden — einen logiſch- oder dynamiſch-metaphyſiſchen nennen ſolle.

Haben die Eleaten — was doch wenigſtens von Parmenides und auch dem Meliſſos gewiß iſt — das AllEine, lediglich nur als das Seyende, nicht aber auch zugleich als Kraft, d. i. als Quelle und Princip der Möglichkeit, Urſache zu ſeyn, ſich gedacht, ohne aus Mangel an Einſicht in die Möglichkeit einer Verbindung a priori zwiſchen Seyn, Kraft und Wirkung, dieſe Begriffe durch ein metaphyſiſches Band verknüpfen,

und dieſes Band durch Identität begreiflich machen zu wollen: ſo iſt auch der Pantheismus dieſer ſpeculativen Denker kein dynamiſcher, der, als ſolcher, von der Idee einer zu einem alleinigen Weſen hypoſtaſirten, durch ihre Urthätigkeit Alles wirkenden Urkraft ausgeht, und aus dieſer Idee eine dynamiſch-pantheiſtiſche Weltanſicht entwickelt. — Parmenides, und mit ihm auch Meliſſos, ſehen in ihrem abſolut Realen, als dem AllEinen, nichts als ein einfaches und einförmiges Seyendes, dem Parmenides nur das intellectuelle Prädicat des Wiſſens, mit ausdrücklichen Worten, als das einzige Reale beilegt.

Was daher Herbart, als Herausgeber der nachgelaſſenen philoſophiſchen Schriften von Kraus, in der Vorrede von dem mit Recht hier als ſachkundigen und tiefdenkenden Metaphyſiker geprieſenen Verfaſſer der mehr erwähnten Abhandlung über den Pantheismus bemerkt, daß derſelbe die Enthaltſamkeit gehabt, die Begriffe vom Seyn, von Kraft und Wirkung, die er trefflich auseinandergelegt, durch kein metaphyſiſches Band verknüpfen zu wollen, da er die Möglichkeit der Verbindung nicht eingeſehen: das gilt auch vollkommen von den Eleaten, deren hochnöthige Schule Kraus, wie der gedachte Herausgeber von dieſem Tiefdenker rühmt, viel ſorgfältiger durchgemacht, als die Meiſten zu thun pflegen. Es iſt ganz im Sinne und Geiſte der Speculation dieſer Schule, was Kraus von dem abſolut Realen, oder dem der einfachen Idee der Exiſtenz zuſagenden, eben ſo einfachen Etwas behauptet, daß es ſchlechterdings nothwendig ſey; ſofern, ohne daſſelbe, die Idee der Exiſtenz, als ein Prädicat ohne Subject, undenkbar ſeyn würde. Iſt es aber ſchlechterdings nothwendig: ſo iſt auch der Gedanke von der Zufälligkeit des Seyns offenbar ein falſcher Gedanke, weil dieſe Zufälligkeit kein Prädicat des Seyenden, als des ſchlechterdings Nothwendigen, ſeyn kann, ſondern lediglich unſerer Vorſtellung des Seyenden.

Und darum paßt nun auch auf das Seyn die Frage: Woher? allerdings gerade so wenig, als die Frage: Worin? — Nicht die Frage: Woher? Als ob man unter der falschen Voraussetzung der Zufälligkeit des Seyns nach einer Ursache seiner Existenz fragen dürfte, und diese Ursache nun entweder in ihm selbst, als der causa sui, oder in einem andern Seyenden suchen müßte! Dieser, in Beziehung auf das Seyn, sinn- und grundlosen Frage tritt vornehmlich und mit besonderm Nachdrucke der Eleate Parmenides mit seinem ersten Axiom entgegen: Was ist, hat Seyn, und kann daher nicht (aus irgend einem Grunde) erst entstehen. Aus diesem Axiom und der so klar und bestimmt damit ausgesprochenen Idee des Einen und einfachen, sich selbst absolut gleichen und identischen Seyns entwickelt sich ja, wie wir gesehen haben, die ganze rein-rationelle Weltansicht, wie sie insbesondere von den beiden entschiedenen Dogmatikern, dem Parmenides und dem Melissos, aufgestellt worden. Und mit dieser alten ächt-metaphysischen Lehre steht in vollkommener Uebereinstimmung das Raisonnement des scharfsinnigen metaphysischen Denkers Kraus über die Begriffe vom Seyn, von Kraft und Causalität und deren Verhältnisse zu einander, welches wir in der mehr gerühmten Abhandlung finden. Auch der neuere Metaphysiker erkannte gleich den alten Eleatischen, daß sich weder Kraft, als eine einfache Idee vom Seyn, noch das Seyn aus der Kraft, noch endlich auch aus dieser irgend eine Wirkung begreiflich herleiten lasse. Nicht die Kraft; weil die Möglichkeit, Ursache zu seyn, als deren Quelle und Princip die Kraft gedacht wird, aus dem absolut Realen a priori auf keine Weise sich folgern läßt, indem das Seyn immer nur ein Seyn bleibt, und nie etwas Qualitatives wird, welches wir demnach an dem Seyn nur empirisch setzen können, indem wir es als Kraft setzen. Aber eben so wenig auch das Seyn aus der Kraft; — weil die Kraft ja schon das Seyn haben müßte, beim

Setzen der Kraft sonach das Seyn immer schon vorausgesetzt wird. Und da es dieselbe Bewandtniß hat mit der Wirkung, im Verhältnisse zur Kraft, daß nämlich aus derselben auch nicht irgend eine Wirkung sich herleiten läßt, weil Kraft, als das nach den Denkgesetzen vor der Wirkung zu setzende und ihr zusagende Etwas, nicht die Wirkung selbst, sondern von ihr, so wie von dem bloßen Seyn, unterschieden ist: so zieht unser neuerer Metaphysiker hieraus den ganz folgerechten Schluß, daß sich das Band zwischen Seyn, Kraft und Wirkung nicht durch Identität begreiflich machen lasse. Läßt sich aber dieses Band auf diese Weise nicht begreiflich machen: so giebt sich auch die Speculation nur vergebliche Mühe, das wahre Band auszumitteln, welches die Sinnenwelt, als die Welt des empirisch Wirklichen mit der idealen oder intelligiblen Welt des reinen, absoluten Seyns an sich, verknüpft; indem ja dieses Band eben in jener Identität zwischen den a posteriori allein erkennbaren Wirkungen mit dem a priori allein denkbaren Wirkenden zu suchen wäre.

So war demnach der Pantheismus der Eleaten, deren ächt speculative Denkart und Weltansicht Kraus so klar und bestimmt in dem eben dargelegten Raisonnement ausgesprochen, kein dynamischer sondern ein logischer, oder, wie wir lieber ihn benennen wollen, ein reiner logisch-metaphysischer, auf die einfache rein-speculative Idee eines absolut Realen, welches, als das Seyende, zwar Alles ist, aber nichts kann und bewirkt, allein gegründeter und daraus entwickelter Pantheismus, der seinem ersten vorausgesetzten Princip getreu bleiben wollte: die Qualität des Seyenden sey schlechthin einfach, und dürfe durch keine Gegensätze getrübt werden. —

Mit der Frage und Aufgabe: auf welchem Wege man denn nun zu dem Gegensatze gelange, und wo demnach das Band liege, welches das Eine mit dem Vielen, das Seyende mit dem Werdenden, das Unveränderliche mit dem Veränderlichen verknüpft, um so

durch Entdeckung dieſes Bandes eine wiſſenſchaftliche Einſicht in den Zuſammenhang zwiſchen den beiden verſchiedenen Welten, der Welt der Einheit und des Seyns, und der Welt der Vielheit und des Werdens gewinnen zu können, trennt ſich die erſte pantheiſtiſche Speculation von allen den ſpätern ſpeculativen Verſuchen, welche ſich eben die Löſung des großen Räthſels zur eigentlichen und höchſten Aufgabe machten. Denn offenbar wird, wie der ſcharfſinnige Herbart richtig bemerkt, die Eleatiſche Lehre von dem Vorwurfe niedergedrückt: daß ſie das Seyn von der Erſcheinung gänzlich losreiße, und dieſe durch jenes nicht erkläre. So preiswürdig daher auch immer die Conſequenz im Denken, während das Band zwiſchen beiden noch nicht gefunden war: ſo ungenügend ſey doch, wie der unbefangene Prüfer der Eleatiſchen Lehre über dieſen ihren weſentlichen Mangel urtheilt, jede Vorſtellungsart, welche dieſes Band nicht aufzuzeigen vermag. Denn die Erſcheinung eben deute ja auf das Seyn; und wenn nichts erſchiene, würden wir vom Seyn auch nichts zu reden haben.

Wenn daher eine an jede Lehre des ἓν καὶ πᾶν, die auf irgend eine Weiſe als eine Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge durch Beſtimmung des Verhältniſſes alles abgeleiteten Seyns zu dem Urſeyn ſich geltend machen will, nicht abzuweiſende Forderung der Speculation eben darin beſteht, nicht blos ein Abſolutes, als das prius, zu ſetzen, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, d. h. das Band aufzuweiſen, wodurch das Eine mit dem Vielen, das Seyn mit dem Werden, das Unveränderliche und Unvergängliche mit dem Veränderlichen und Vergänglichen zuſammenhängt; und wenn hierin gerade — wie J. Bruno ſich einmal ausdrückt — das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt liegt: ſo muß, von dieſer Seite betrachtet, die antidualiſtiſche Lehre der Eleaten von der Wiſſenſchaft als durchaus ungenügend und unvollendet befunden werden. Denn beide Welten

ſtehen hier neben einander da in ihrer Unabhängigkeit und reellen Entgegenſetzung; die Welt des Werdens und der Mehrheit veränderlicher Dinge, als eine Welt des bloßen Sinnenſcheines (der nur in uns iſt), und die von ihr gänzlich verſchiedene und geſchiedene Welt des Einen und identiſchen, ewigen und unveränderlichen Seyn's, als die allein wahre, abſolut-reale Welt.

In der Metaphyſik, als der Wiſſenſchaft des übersinnlichen abſoluten Seyn's, bekennen ſich demnach die Eleaten, wie ſchon geſagt, zum rationalen Realismus; in der Phyſik dagegen, als der Wiſſenſchaft des empiriſch Wirklichen, zeigen ſie ſich als empiriſche Idealiſten, die zwar in der Annahme und Vorausſetzung zweier einander entgegengeſetzter Elemente und ihrer verſchiedenen Miſchung und Verbindung, ein Princip zu Erklärung der Phänomene der Sinnenwelt aufſtellten, ohne jedoch dieſes phyſiſche Princip der Duplizität, dem ſie auch lediglich nur ſubjective Gültigkeit einräumten (Licht und Wärme als das thätige, Kälte und Finſterniß oder Schwere als das leidende Princip, nach Parmenides), aus dem metaphyſiſchen der abſoluten Einheit und Identität, auf dem Wege einer verſuchten objectiven Deduction ableiten, und dergeſtalt eine Brücke bauen zu wollen, die ihnen den Uebergang aus der Metaphyſik zur Phyſik möglich gemacht hätte. — Der geiſtreiche Verfaſſer eines Gedichts, betitelt der Schatten des Parmenides (in Bouterwek's neuem Muſeum der Philoſophie und Literatur, 1r Bd. 1s Heft), redet daher in der Seele des alten ehrwürdigen Weltweiſen, wenn er ihm die Worte in den Mund legt: „Ich miſchte nicht Lehre des Scheins mit Lehre der Wahrheit, gleich dem (in neuerer Zeit) in helleniſchem Mantel einherſchleichenden hohen Geſpenſte, welches das Eine zu Vielem, das Viele zu Einem verdeutelt, mit der einen Hand nach dem Himmel, mit der andern nach Staub greifend. Und indem er dies Beides in Eins verflechten will, das Zwei, Drei, Vier doch im-

mer nur Eins sey, soll stürzen vor seines Mundes Athem die Mauer, die das Zeitliche trennt von dem Ewigen." —

Wie hätten auch die Eleaten auf den Gedanken kommen können, durch eine solche Mischung das große Räthsel lösen, und in einer solchen Verdeutelung ihrer Grundidee von dem absolut Einen und einfachen Seyn den Schlüssel zu befriedigender wissenschaftlicher Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Einheit und der Vielheit, dem Ewigen und dem Zeitlichen finden zu wollen; — sie, die da glaubten, dadurch nur allen Widersprüchen der Erfahrungswelt glücklich zu entgehen, daß sie das Eine Seyende von aller Berührung und Gemeinschaft mit der Sinnenwelt befreiten, und nichts, was zur bloßen Erscheinung gehört, auf die reine und schlechthin einfache Idee des durch keine innern Gegensätze bestimmbaren Seyn's übertrugen. Wegen dieser gänzlichen Losreißung des Seyn's von der Erscheinung war nun aber freilich auch, wie Herbart bemerkt, die Eleatische Lehre auf einen einzigen positiven und ein Paar negative Sätze ihrer Natur nach beschränkt; und dieser einzige positive Satz — der Satz von dem All-Einen, als dem reinen, von sich selbst wissenden Seyn — war nicht vermögend, zum Erklärungsgrunde der Erscheinung durch das Seyn zu dienen, und dergestalt zur Entdeckung des Bandes zwischen beiden zu führen. — Nach des Physikers Eudemos (von Simplicius in Physica Aristot. erwähntem) Zeugnisse soll darum auch Zeno den Ausspruch gethan haben: „Wenn ihm Jemand das Eins aufzeige, Was es sey, so wolle er die Dinge erklären." (*Καὶ Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτε ἔστι, λέξειν τὰ ὄντα.*)

Daß man vor Allem erst erkannt haben müsse, Was das Eine und All sey, um aus dieser ersten Erkenntniß alle andere Erkenntniß herleiten, die Dinge ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach erklären,

und dergestalt der Forderung der Speculation durch vollkommene Lösung der großen Aufgabe einer vollständigen Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge als einer Wissenschaft des Alls, ein Genüge leisten zu können: das haben nun auch wirklich unsere neueren und neuesten All-Einheitslehrer insgesammt anerkannt, und darum auch ihr höchstes Streben auf die Enthüllung dieses tiefsten Geheimnisses gerichtet.

Die Eleaten fanden die Kluft, welche das Seyn von den Erscheinungen trennt, und welche im Grunde auch dieselbe Kluft ist, durch welche die Metaphysik, als eine Lehre des Uebersinnlichen, von jeder Physik, als Naturwissenschaft, geschieden wird, unübersteiglich; sie mochten darum auch keinen Versuch machen, ihre rein metaphysische Speculation mit der Erfahrung zum Ganzen Eines Systems wissenschaftlicher Erkenntniß zu vereinigen. Sie hielten sich streng im Gebiete der Metaphysik, so wie im Gegentheil diejenigen griechischen Philosophen, welche vor und nach ihnen als Physiker dieselbe Lehre des ἓν καὶ πᾶν zur Form eines physischen Pantheismus ausgebildet hatten, auch ihrerseits eine unüberwindliche Scheu zeigten, ihr Gebiet der Physik zu verlassen, und in einer intelligiblen Welt des übersinnlichen Seyns einen für die Wissenschaft zugänglichen und zulässigen Erklärungsgrund der Erscheinungen zu suchen. Aus diesem Grunde finden wir daher auch nur zwei reine und einfache Formen des Pantheismus in der alten griechischen Philosophie; — dieselbe Lehre des All-Einen nämlich als reine Metaphysik bei den Eleaten, und als reine, von allem Hyperphysischen und Intelligiblen gereinigte Physik bei den pantheistischen Lehrern der verschiedenen Systeme der Naturvergötterung, in welchen der Pantheismus unter dem Charakter des Hylozoismus zur Form einer physischen Emanations- oder Evolutionslehre sich gestaltet. Da diese Form die erste und älteste ist, welche der Pantheismus in der griechischen Philosophie angenommen: so werden wir, um sie kennen zu lernen, zu

den älteſten naturphiloſophiſchen Syſtemen der erſten philoſophirenden Denker zurückkehren müſſen, welche als Phyſiker, entweder wie die Joniſchen Kosmophyſiker, unter Leitung empiriſch-phyſiſcher, oder wie die mathematiſchen Naturphiloſophen der Pythagoriſchen Schule, unter Leitung mathematiſch-phyſiſcher Grundbegriffe und Grundſätze, mit dem Thema von dem All-Einen ſich beſchäftiget haben.

Zweite Abtheilung.

Der phyſiſche Pantheismus in den naturphiloſophiſchen Syſtemen der Joniſchen, Italiſchen und Stoiſchen Schule, als Syſtemen der Materialiſirung der Vernunft und der Naturvergötterung unter der Form phyſiſcher Emanations- oder Evolutionslehren.

Der allgemeine Grundbegriff, unter welchem ein zu irgend einer phyſiſchen Emanations- und Evolutionslehre ſich geſtaltender Pantheismus von der materialiſtiſchen Art, die Idee des Göttlichen, als des Urweſens und Urſeyns faßt, und den wir daher in allen Theorieen dieſer Art antreffen, iſt der Begriff irgend eines materiellen Urſtoffes, aus welchem, und einer dieſer Urmaterie inwohnenden Urkraft, durch deren Wirkſamkeit das All der Dinge aus jenem Urſtoffe hervorgegangen, ſich entwickelt und zu einem geordneten Ganzen geſtaltet. — Hier alſo wird das höchſte Princip materialiſirt; denn es wird die göttliche Urſubſtanz und Urkraft in die Materie geſetzt und in der Materie erkannt, im Gegenſatze mit den Emanations-Syſtemen der Intellectualiſirung der Natur, in welchen im Gegentheil das erſte Princip intellectualiſirt, das wahrhaft Reale in das Ideale geſetzt,

und nur in einer Intellectual- oder Geisterwelt die absolut reale Welt erkannt wird.

In allen Theorieen dieser Art giebt es sonach gewisse wesentliche Hauptpunkte, in welchen sie mit einander übereinstimmen; es giebt aber auch andere, nicht minder wesentliche, worin sie hinwiederum von einander mehr oder weniger abweichen.

Daß die Welt entstanden sey, und daß zu Erklärung ihres Ursprungs müsse angenommen und vorausgesetzt werden: Erstlich: irgend eine nicht gewordene, ewige Urmaterie, als der Weltstoff und das Principium ex quo; — Zweitens: eine diesem Urwesen und Urseyn ursprünglich inwohnende und mit demselben gleich ewige Grundkraft, als das Principium per quod, oder als die Ursache der Entstehung und Ausbildung des gewordenen Universums aus dem ungewordenen Urstoffe desselben; und endlich Drittens: eine bestimmte Art und Weise, wie die Welt entstanden, d. i. ein bestimmtes Gesetz für die genetische Evolution des Weltalls aus dem Urstoffe durch die Wirksamkeit der Urkraft: — das sind die gemeinschaftlichen Hauptpunkte, in welchen alle die gedachten Theorieen zusammentreffen.

Die wesentlichen Verschiedenheiten, worin die eine dieser Theorieen von der andern abweicht, können sich darum auch nur beziehen theils auf den Grundstoff, theils auf die Grundkraft, theils auf das Gesetz der Thätigkeit dieser Kraft. — Von der höchsten Bedeutung ist hier die bestimmte Vorstellungsart von der, dem Urstoffe der Welt beigelegten, Grundkraft. Denn der niedere oder höhere Begriff von derselben begründete und bestimmte auch hauptsächlich die niedere oder höhere Naturansicht, zu welcher die verschiedenen physischen Evolutionssysteme führten, und bezeichnet damit zugleich die niedere oder höhere Stufe, welche dem einen und dem andern unter diesen Systemen anzuweisen ist. Man dachte sich nämlich unter jener Grundkraft entweder nichts weiter, als 1) eine ursprüngliche, nach

bloß mechanischen und chemischen Gesetzen wirkende Bewegungskraft; oder 2) eine organisirende Kraft, die als solche das allgemeine Lebensprincip der Natur ist; oder 3) zugleich die Verstandes- und Willenskraft einer Intelligenz, als Princips nicht bloß des Lebens, sondern auch des Erkennens, so wie überhaupt aller Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, und der gesammten Harmonie im Weltall; oder endlich 4) über alles dieses auch noch eine, nach moralischen Gesetzen des Rechten und Guten, und nach der Idee eines moralischen Endzwecks der Welt wirkenden moralischen Vernunftkraft, die als solche für das Princip der höchsten moralischen Weltordnung anzuerkennen ist. Nennen wir nun mit den Alten diese Grundkraft des Alls die Weltseele, als das Göttliche im All: so begreifen wir auch, wie verschieden das Verhältniß Gottes zur Welt nach Verschiedenheit der niedern oder höhern Bedeutung, die mit dem Begriffe der göttlichen Weltseele verbunden wurde, bestimmt werden mußte.

In allen physischen Evolutions-Theorieen gehört also zwar Gott, als die Weltseele, zum Weltganzen, aber doch auf verschiedene Weise und in verschiedener Qualität; bald nämlich nur als die oberste und ursprüngliche Bewegkraft des Alls, bald als die allgemeine Lebenskraft der Natur, bald zugleich als der allgemeine Weltverstand, oder die überall durch die Welt verbreitete Denkkraft; bald endlich, den Begriff der göttlichen Weltseele bis zur höchsten Potenz gesteigert, über alles dieses auch noch als die allgemeine sittlich gesetzgebende Weltvernunft.

Und hiernach sind denn auch vier verschiedene Hauptstufen bestimmt, auf welchen in diesen Evolutions-Theorieen eine niedere oder höhere Naturansicht entwickelt und ausgebildet wurde. Wir könnten die niedrigste unter diesen Naturansichten als die mechanisch-physische, die nächsthöhere als die dynamisch- oder organisch-physische, die noch höhere als die

logisch-physische, und die höchste und ausgebildetste endlich als die ethisch-physische bezeichnen.

Auf den ersten beiden niedrigen Stufen blieben diejenigen Evolutionssysteme stehen, welche in der göttlichen Weltseele entweder nur die oberste und allgemeinste, nach mechanisch-chemischen Gesetzen wirkende Bewegungskraft, oder doch mehr nicht als die allgemeine Lebenskraft der Natur erkannten. Zu der dritten höhern Stufe erhebt sich die Naturansicht in denjenigen Systemen, in welchen man mit dem Begriffe der göttlichen Weltseele zugleich die höhere Idee eines obersten Weltverstandes (eines κοινὸς λόγος) verband. Auf der letzten und höchsten Stufe der Ausbildung sehen wir endlich das System der physischen Emanation in der Naturphilosophie der Stoa, welche den Begriff der Weltseele bis zu der Idee des höchsten und vollkommensten Vernunftwesens gesteigert hatte, dessen Urkraft einerseits das Naturgesetz, und andrerseits zugleich das höchste sittliche Vernunftgesetz der Welt, also das Eine und höchste lebendige und vernünftige Princip alles Seyns und Lebens, des Denkens und Handelns in der physischen und moralischen Welt ist.

Verfolgen wir nun von Stufe zu Stufe die Geschichte der progressiven Ausbildung der verschiedenen Systeme des physischen Pantheismus, wie wir sie unter der Form physischer Emanations- oder Evolutions-Theorieen in den vorzüglichsten uns bekannten Naturphilosophien der alten griechischen Speculation antreffen, indem wir in unsrer Darstellung von den niedrigern zu den höheren Stufen fortschreiten wollen.

I.

Mechanisch-physische Naturansicht unter Leitung des Begriffs der Weltseele, als bloßer Bewegungskraft des Alls.

Auf der tiefsten Stufe erblicken wir diejenigen pantheistischen Systeme von der materialistischen Art, die

ſich am nächſten an die alte mythiſche Vorſtellung des Chaos anſchließen, wie wir dieſes Urprincip in der Theogenie des Heſiodus antreffen, welcher aus dieſem Urweſen, als einem durchaus Wüſten und Unbeſtimmten, einer todten und ungeordneten, jedoch bildungsfähigen Urmaterie, Alles, Götter und Menſchen, das geſammte All der Dinge hervorgehen ließ. — Zu den Evolutions-Theorieen, die mit dieſer mythiſchen Lehre vom Chaos, als dem Urprincip aller Dinge, die meiſte Verwandtſchaft haben, ſind die alle zu rechnen, welche in jenem Urſtoffe nichts als eine urſprünglich todte und ungeordnete materielle Subſtanzenmaſſe, ſo wie in der dieſem Stoffe inwohnenden Urkraft nichts weiter als eine blinde, bloß mechaniſch wirkende Bewegungskraft erkennen, und daher auch das Hervorgehen der Dinge aus dem Urſeyn lediglich nach Geſetzen des Mechanismus erklären. Dieſer gröbſten materialiſtiſchen Vorſtellungsart zufolge iſt eingeſchloſſen im Schooße des Chaos und unabgeſondert alles Leben der Welt. Aus einem urſprünglich Unlebendigen, Unbeſeelten und Undenkenden entwickelt ſich Leben, Seele und Geiſt; gehen die Seelen der Thiere und der Menſchen hervor, ſo wie alle lebende und denkende Weltweſen insgeſammt, als bloße Erzeugniſſe jener todten Maſſe und ihrer blinden mechaniſch wirkenden Urkraft. Zu den auf dieſer tiefſten Stufe ſtehenden phyſiſchen Emanationslehrern können im allereigentlichſten Sinne diejenigen Naturphiloſophen gerechnet werden, welche nach Ariſtoteles meinen: das Vollkommenſte gehöre nicht zu den Urweſen, weil die Principien von Pflanzen und Thieren die Vollkommenheit nicht beſitzen, welche dem daraus Gewordenen zukommt.

Unter den erſten und älteſten Naturphiloſophen Griechenlands, den Joniern, iſt es der als Phyſiker geprieſene, dem Zeitalter nach (geb. Ol. 42. 2., geſt. bald nach Ol. 58. 2.) zwiſchen Thales und Anaximenes in der Mitte ſtehende Anaximandros von Milet, Schüler des Thales, welchem, nach dem Ur-

theile angesehener und bewährter Zeugen, namentlich des Aristoteles und des Theophrast, jene Ansicht zuzuschreiben ist. Mit diesem alten Jonier werden wir auch einen später lebenden Naturphilosophen, den Agrigentinischen Kosmophysiker Empedokles, zusammenstellen müssen, weil wir in dessen physischer Emanationslehre im Wesentlichen dieselbe mechanische Naturansicht antreffen.

2. Anaximandros.

Das Urwesen, in welchem Anaximandros das Göttliche erkennt, gefaßt unter dem Begriffe des Unendlichen, dem die Prädicate der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit zukommen, war nichts anders als die chaotische, ursprüngliche Einheit der einen materiellen Substanzenmasse, enthaltend in ungeordneter Mischung die Urbestandtheile oder Urstoffe aller Dinge, die aus ihm durch Ausscheidung hervorgehen, deren Grund in der ewigen, dem unendlichen Urwesen inwohnenden Bewegungskraft, zu suchen ist. In dem Anaximandrischen Urwesen ist daher nur Einheit der Masse, und einer todten, bloß mechanisch wirkenden Bewegungskraft, durch deren Thätigkeit die einzelnen gewordenen Dinge, welche ursprünglich in dem Einen, unendlichen und ewigen Urwesen, als Theile desselben, ununterscheidbar und ungesondert zugleich enthalten waren, vermittelst einer theils mechanischen Theilung, theils chemischen Scheidung, als einzelne von einander geschiedene und verschiedene Dinge aus jener Ursubstanz hervorgehen. Als besondere Dinge erscheinen sie nun mit eigenthümlichen Eigenschaften und Wirkungsvermögen, und treten in Wechselwirkung gegen einander, nach deren Gesetzen das Gleichartige sich einet, das Entgegengesetzte von einander geschieden wird. Und wie nun in dieser physischen Emanationstheorie nach Gesetzen einer bloßen mechanischen Nothwendigkeit, das All der Dinge aus der chaotischen Einheit der Ur-

derten Dinge, mit eigenthümlichen Eigenschaften und eigenthümlicher Wirkungsart, ist die unendliche und ewige, dem Urwesen inwohnende Bewegungskraft, durch deren Wirksamkeit sich erst alle, im Unendlichen ungesondert und ununterscheidbar enthaltenen Gegensätze, aus ihm erst entwickeln, und nur erst, nach ihrem Hervortreten aus demselben, als gesonderte Dinge nach ihren eigenthümlichen Eigenschaften, Vermögen und Kräften sich zeigen. In der Geschichte dieser Weltbildung durch Emanation und Evolution der einzelnen, vielen und mannigfaltigen wirklichen Dinge, als solcher, aus dem Urwesen, beginnt die erste Periode mit dem Entstehen der unendlichen, aus dem Urwesen sich abgesonderten, Himmel und Welten, die als die ersten hervorgetretenen Gegensätze des Warmen und des Kalten, des Trokkenen und des Feuchten anzusehen sind, und in ihrer Vereinigung und Wechselwirkung Ein vollständiges, aus vielen besondern Welten oder Weltkörpern bestehendes Weltsystem bilden. Fortschreitend geht sodann von Stufe zu Stufe die Entwickelung und Ausbildung des Weltalls weiter vor sich, vom Unvollkommenen zum Vollkommnern, bis sie endlich in der letzten Periode mit der vollkommensten Ausbildung der Thiere und des Menschen, als des letzten Products ihres Evolutionsprocesses, ihr höchstes Ziel erreicht hat; und nun Alles wieder, durch den beständigen wechselseitigen Zerstörungsproceß der Gegensätze, in den Zustand des ursprünglichen Gleichseyns aller Dinge — in die chaotische Einheit des Urwesens zurückkehrt. Diese Rückkehr, und mit ihr die Zertrümmerung der Welt durch Auflösung aller Dinge in die Einheit und Indifferenz des Urwesens, erklärte der Naturphilosoph für die Strafe einer Ungerechtigkeit, deren sich die Weltwesen durch die ungleiche Vertheilung der Theile des Urwesens bei ihrer Emanation aus demselben schuldig gemacht hätten. — Als die Geschichte und Theorie einer genetischen, progressiven Entwickelung und Ausbildung des Weltalls spricht die Lehre des Joniers ihren Character einer phy-

ſiſchen Emanations- und Evolutionslehre auf das deutlichſte und beſtimmteſte aus.

Viertens: Die Emanation der Welt der Dinge aus dem Urweſen iſt keine innere Entwickelung, kein der Geburt und Erzeugung organiſcher Weſen gleichendes Entſtehen der Dinge, ſondern ein blos mechaniſches Bewirken und Hinſtellen derſelben durch Ausſcheiden, durch Trennung und Zuſammenſetzung, theils nach mechaniſchen, theils, durch Miſchung und Entmiſchung, nach chemiſchen Geſetzen. Denn jenes Urweſen iſt kein organiſcher, lebendiger Lebenskeim, ſondern nichts als eine ungeordnete, todte, die Urbeſtandtheile der Dinge in Miſchung enthaltene Subſtanzenmaſſe, und die dieſer Subſtanz inwohnende Kraft nicht die allgemeine Lebenskraft der Natur, ſondern die bloße, nach mechaniſch-chemiſchen Geſetzen die Emanation der Dinge durch Ausſcheiden bewirkende Bewegungskraft. Das Göttliche in dieſem Syſtem des phyſiſchen Pantheismus unter der Form einer phyſiſchen Emanations- und Evolutionstheorie iſt, von Seiten ſeiner Subſtanz betrachtet, die Urmaterie, und von Seiten ſeiner Cauſſalität die ewige, dieſer Urmaterie inwohnende Bewegungskraft; jene gleichſam der Leib, dieſe die Seele des Univerſums.

2. Empedokles, der Agrigentiniſche Naturphiloſoph.

Obſchon dieſer Naturphiloſoph, deſſen Blüthezeit in eine viel ſpätere Periode fällt (nach Diogenes Laertius um die 84ſte Olympiade), in ſo manchen Puncten an die höheren dynamiſchen Naturanſichten ſeiner Zeitgenoſſen und nächſten Vorgänger, der Pythagoräer, namentlich und vornehmlich des Heraklits ſich angeſchloſſen, mit deſſen kosmophyſiſchem Syſteme das ſeinige, von gewiſſen Seiten betrachtet, auch die meiſte Verwandtſchaft hat, indem er gewiſſe Hauptideen ſeines Vorgängers, insbeſondere die vom Feuer, als dem feinſten und wirkſamſten Elemente, und von der

Feindſchaft und Freundſchaft, als den beiden Urkräften der Urmaterie, und den thätigen Principien der Weltbildung ſich angeeignet: ſo werden wir, demohngeachtet dieſen angeblichen Schüler des Pythagoras und Parmenides nicht zu tief herabſetzen, wenn wir ſeine phyſiſche Emanationstheorie in eine Linie ſtellen mit derſelben Lehre des alten Joniers Anaximandros, die wir ſo eben auf der tiefſten Stufe einer mechaniſch-phyſiſchen Weltanſicht gefunden haben.

Zwar wird Empedokles gemeinhin zur Italiſchen Schule gerechnet, und ſogar für einen Schüler des Pythagoras und des Parmenides ausgegeben; aber wir müſſen ihn vielmehr in Anſehung ſeiner Denkart, als Kosmophyſiker, den Joniern zugeſellen, da ſeine Weltanſicht weder mit der mathematiſchen der Pythagoräer, noch mit der metaphyſiſchen der Eleaten eine innere Verwandſchaft zeigt.

Wie bei dem Jonier Anaximandros, treffen wir auch bei Empedokles auf das Chaos, als das Urweſen und Urſeyn, woraus die Welt der Dinge hervorgegangen. Der ſpätere Naturphiloſoph unterſcheidet ſich nur darin von dem frühern, daß Er ſich beſtimmter als dieſer über die Natur und Beſchaffenheit des urſprünglichen Weltſtoffes erklärte. Wie er denn überhaupt die Einſeitigkeit ſeiner Vorgänger, die er wohl alle benutzt haben mag, in Beſtimmung des Urweſens und Urſeyns vermeidend, nicht in einem einzelnen Elemente allein, ſondern in allen vier Elementen zuſammengenommen, oder vielmehr nur in den ewigen und unveränderlichen letzten Beſtandtheilen derſelben, den Grundſtoff der Welt entdeckt zu haben meinte.

Unter Vorausſetzung dieſer Elementarſtoffe und zugleich zweier in denſelben enthaltener Kräfte, als wirkender Urſachen, entwickelte der mechaniſche Naturphiloſoph folgende Evolutionstheorie, die ihn zu einer blos mechaniſch-phyſiſchen Weltanſicht führte.

Erſtens: Das Urweſen und Urſeyn, woraus, als dem Grundſtoffe der Welt, alle Dinge in derſelben

ihrem Urſprung haben, beſteht in der, die ewigen, unveränderlichen und unzerſtörbaren Elementartheile aller vier Elemente unter einander gemiſcht, und darum auch ununterſcheidbar enthaltenden und den ganzen Raum ſtetig erfüllenden Urmaterie, begabt mit zwei urſprünglichen, theils erzeugend, theils zerſtörend wirkenden Kräften. Dieſes Gemiſch, als die urſprüngliche chaotiſche, rohe und todte Subſtanzenmaſſe, nebſt den ihr inwohnenden Kräften der Elementartheile iſt dem Empedokles das ἓν καὶ πᾶν. Das Eine nämlich (τὸ ἓν); weil in dieſem Gemiſch, obgleich aus verſchiedenartigen Beſtandtheilen beſtehend, doch das Viele und Mannigfaltige als ſolches, wegen ſeiner Miſchung, gar nicht zu unterſcheiden iſt; — und zugleich das All (τὸ πᾶν), weil es nicht nur den ganzen Raum erfüllt, ſondern auch die Beſtandtheile aller Dinge in ſich begreift.

Aus dieſer urſprünglichen chaotiſchen Einheit und Allheit gehen die Dinge hervor, und geſtalten und bilden ſich zu einem Weltganzen durch die Wirkſamkeit zweier Grundkräfte: der Feindſchaft, welche die verſchiedenartigen Elementarſtoffe von einander trennt, und der Freundſchaft, welche die gleichartigen mit einander verbindet. Aus dieſer Trennung und Verbindung der Elementartheile durch die gedachten beiden Kräfte entſtehen zunächſt die wirklichen ſichtbaren Elemente, die auch, als Aggregate jener Urſtoffe, mit dem Uebergewichte der in ihnen vereinigten gleichartigen Elementartheile, als geſonderte, von einander verſchiedene Körper erſcheinen. Daher findet auch nach den Grundſätzen dieſes mechaniſchen Naturphiloſophen weder ein Entſtehen noch ein Vergehen der Dinge ſtatt; jenes nicht, weil Alles ſeinen unſinnlichen Beſtandtheilen nach, die in und außer dem Chaos immer dieſelben bleiben, ſchon vorhanden war, nur zerſtreut und unſichtbar; und dieſes nicht, weil ſich Alles nur in ſeine erſten Beſtandtheile wieder auflöſt, und dadurch unſerer Wahrnehmung entzieht. Denſelben mechaniſch wirkenden Kräften der trennenden Feindſchaft

und der verbindenden Freundschaft, durch welche in gesetzloser und zufälliger Ordnung bald dieses, bald jenes Element aus der chaotischen Einheit und Allheit hervorgeht, verdanken auch alle übrigen Dinge in der Welt, auch die lebendigen, empfindenden und denkenden Wesen ihren Ursprung; so jedoch, daß in diesen das Feuer, als das feinste und wirksamste Element, vorherrschend ist. Denn nach dem alten, von Empedokles zu Erklärung des Ursprungs und der Natur der Dinge angewendeten Grundsatze: daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, müssen auch in dem Wesen der menschlichen Seelen die vier Elemente alle, nebst den beiden thätigen Principien der Weltbildung vereiniget seyn, da diese materiellen Bestandtheile sowohl, als deren wirkende Kräfte des Streits und der Eintracht von der menschlichen Seele erkannt werden. Nur das göttliche Wesen allein macht hiervon eine Ausnahme; denn in ihm (wie Aristoteles von des Empedokles Lehre Met. III. c. 4. berichtet) sind die vier Elemente durch bloße Freundschaft vereiniget, und es erkennt darum, dem erwähnten Grundsatze zufolge, die Feindschaft nicht; genießt aber auch dafür bei dieser Freyheit von allen feindseligen Einwirkungen des allerseligsten Lebens.

Also auch hier, in dieser mechanisch-physischen Evolutionslehre, giebt es ein Göttliches! Aber wie kommt, dürfen wir wohl fragen, dieses System einer blos mechanischen Naturphilosophie zur Annahme einer Gottheit; warum und wozu? Wenn aus blos mechanischen, blind wirkenden Kräften der Ursprung und die Bildung aller Dinge aus der chaotischen Einheit und Allheit hergeleitet wird; wenn durch die Wirksamkeit dieser, nach mechanischen Gesetzen der trennenden Feindschaft, die aus Einem Vieles, und der vereinigenden Freundschaft, die aus Vielem Eines macht, zuerst stufenweise und in einer nicht unwandelbaren, sondern auch vom Zufalle abhängenden Ordnung, die Elemente aus jener Einheit ausgeschieden, und wenn aus diesen

so gewordenen Elementen sodann auch alle übrigen Weltwesen, selbst Pflanzen und Thiere, durch dieselben eben so zufällig und gesetzlos wirkenden Kräfte erzeugt und gebildet werden; — welchen Antheil mag da noch eine Gottheit an der Weltbildung haben können? — Oder ist dieses weltbildende göttliche Princip im System auch dieses Naturphilosophen nirgends anders zu suchen, als in der ursprünglichen chaotischen Einheit selbst, und den in ihr vorhandenen beiden Kräften der trennenden Feindschaft und der verbindenden Freundschaft? — Dieses vorausgesetzt, fände sich in diesem Puncte die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Anaximandros und Empedokles, mit dem einzigen Unterschiede nur, daß der erstere das göttliche Urwesen unter dem unbestimmten Begriffe eines, die Urbestandtheile der Dinge in sich fassenden Unendlichen dachte, dem eine ewige Bewegkraft, als die Ursache der Weltbildung, beizulegen sey; indessen der letztere dieselbe Idee von dem göttlichen Urwesen und Ursetzn in den bestimmtern Begriffen einer, die Urbestandtheile der vier Elemente in sich begreifenden, chaotischen Materie, und einer, nach einem bestimmten Gesetze der Duplicität wirkenden Bewegungskraft der Zurückstoßung und der Anziehung ausgesprochen hätte. Und hiernach wäre also des Weltweisen von Agrigent seligster und oberster Gott nichts anders als die chaotische Einheit, wofür ihn denn auch wirklich Tiedemann (Geist der speculat. Philos. Bd. I. 253.) erklärt.

Aber dieser Vorstellungsart von völliger Identification der Gottheit mit der chaotischen Einheit steht nicht nur das so eben angeführte Zeugniß des Aristoteles, betreffend die Gottheit des Empedokles, als das einzige von der Feindschaft gänzlich befreite Wesen, sondern auch ein Bericht des Sextus entgegen, welcher den Gott unsers Naturphilosophen beschreibt als einen das All durchdringenden, Alles belebenden und beseelenden Weltgeist (ἓν πνεῦμα διὰ παντὸς τῦ

κόσμου διῆκον φυχῆς τρόπον adv. Math. IX. 64. vgl. 127).

Wenn wir mit Tennemann die Alles einigende, in ein gemeinschaftliches Band der Verwandtschaft verbindende Kraft der göttlichen Weltseele für nichts anders als das Feuer halten dürfen, nicht nur, weil dieses Element im System des Empedokles vor den übrigen ausgezeichnet wird, sondern hauptsächlich auch wegen der unverkennbaren Analogie mit dem Heraklitischen, und selbst dem Pythagorischen System: so wäre damit freilich ein Gegensatz zwischen der chaotischen Einheit und dem geistigen Princip des göttlichen Feuerelements bestimmt. Aber dieser anzunehmende Unterschied müßte nun nothwendig auch die Frage herbeiführen: ob dieser Gegensatz als ein ursprünglicher, oder nur als ein entstandener gelten könne? Im ersten Falle müßte Empedokles das göttliche Feuerelement als ein mit der chaotischen Einheit gleich ewiges und von derselben unabhängiges, auf dieselbe nur einwirkendes, sie durchdringendes, zur Welt gestaltendes und ausbildendes Princip gehalten haben. Im letztern Falle dagegen würde der göttliche Weltgeist von feuriger, aetherischer Natur seinen Ursprung gleich allen andern Weltwesen jener chaotischen Einheit verdanken. Diese wäre der eigentliche Urgott (gleichsam ein deus implicitus), aus welchem die göttliche Weltseele hervorgegangen, die nun in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, als der deus explicitus, im Beleben und Beseelen der gesammten Natur, nicht blos der Menschen und Thiere, sondern auch selbst der Elemente, ihre Kraft und Wirksamkeit äußert, und zugleich nach Aristoteles Zeugniß als die, alle Zwietracht und allen Widerstreit aufhebende, Freundschaft für die Ursache alles Guten, wie die Feindschaft für die Quelle alles Bösen in der Welt zu halten ist. — Das allem Einzelnen in der Natur Leben und Seele verleihende Lebens- und Seelenprincip selbst, nur ein Educt aus der todten, chaotischen Urmaterie, ausgeschieden aus derselben durch die

das Ungleichartige trennende Feindschaft, deren Wirksamkeit sonach als die Bedingung von der Entstehung sowohl, als die Wirksamkeit des alles wieder einigenden, und zugleich alles belebenden und beseelenden aetherischen Weltgeistes, als der ersten Emanation aus dem Chaos, anzusehen ist. Von der moralischen Seite betrachtet, die uns diese Evolutionstheorie zeigt, in der moralischen Deutung und Bestimmung des Gegensatzes der Freundschaft und Feindschaft, als des Gegensatzes zwischen dem guten und dem bösen Princip, würde demnach dieses letztere für die Bedingung der wirklichen Existenz und der actuellen Wirksamkeit des ersteren zu achten seyn, welches nun in seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Bösem, im Kampfe mit demselben, dessen feindseligen Einwirkungen entgegen wirkt, bis endlich mit dem Untergange der gegenwärtigen Welt, durch Rückkehr in die chaotische Einheit, der errungene Sieg des Guten über das Böse den Kampf endet, der aber jedesmal mit der Bildung einer neuen, eben so vergänglichen emanirenden Welt aus jener Einheit, immer aufs neue wieder und auf die nämliche Weise beginnt.

Und hiernach wäre nun auch das Verhältniß bestimmt, worin im System des Empedokles das göttliche Wesen, als der alles durchdringende Weltgeist und das Princip alles Lebens und Beseeltseyns in der Natur, zu der ursprünglichen chaotischen Einheit steht. — Wollen wir von dieser Seite und in Ansehung dieses Punctes die alte Theogonie und Kosmogonie mit einer neuen vergleichen, welche in unsern Tagen eine gewisse naturphilosophische Speculation zu construiren versucht hat, so werden wir sagen: Wie sich nach der neuen Theorie Gott in seiner Indifferenz und im ursprünglichen Zustande seiner Involution, als das schlechthin betrachtete Absolute, oder als der Ur- und Ungrund (der deus implicitus) verhält zu Gott, als Geist im eminenten Sinne, und als höchstes persönliches Wesen, in seiner Evolution, als der

deus explicitus; ſo verhält ſich nach der alten Theogonie die chaotiſche urſprüngliche Einheit zu Gott, als dem Weltgeiſte und dem allgemeinen Lebensprincip in der Natur. In beiden Theogonien iſt Gott, als Intelligenz, eine Geburt des Ungrundes, als des Urgottes. Nach der neuen Theorie theilt ſich dieſer Urgrund in zwei gleich ewige Anfänge: die beiden Principien der Finſterniß und des Lichts, oder des Realen und des Idealen, die ſodann durch die Liebe, welche hier das Höchſte iſt, zur abſoluten und unzertrennlichen Einheit und Identität vereiniget werden, in welcher Identität die Geiſtigkeit und Perſönlichkeit Gottes beſteht. Nach der alten Theogonie wird die göttliche Weltſeele, als das allgemeine Lebens- und Seelenprincip dadurch erzeugt und gebildet, daß die vier Elemente durch die bloße, von der Feindſchaft ausgeſchiedene, Freundſchaft zur unauflöslichen Einheit und Identität vereiniget werden. — Obſchon demnach in dieſer alten Theogonie und Kosmogonie mit der Emanation und Evolution eines Göttlichen, ein beſonderes, von der chaotiſchen Ureinheit verſchiedenes, und aus derſelben ausgeſchiedenes geiſtiges Lebensprincip geſetzt wird: ſo iſt dieſes göttliche Princip doch ſelbſt nur wieder das Product blindwirkender mechaniſcher Kräfte der Trennung und Verbindung, erzeugt durch die Vereinigung der vier Elemente vermittelſt der bloßen Freundſchaft, die von der Feindſchaft nun gänzlich getrennt worden, und zu ihrer Baſis und ihrem Vehikel das feinſte und wirkſamſte Feuerelement hat. Alſo kein urſprüngliches Lebensprincip in dieſer mechaniſch-phyſiſchen Theorie, und keine urſprüngliche Intelligenz! Aus dem finſtern Grunde entwickelt ſich erſt das Licht, aus dem Unlebendigen und Unbeſeelten erſt Leben und Seele, das göttliche Lebensprincip ſelbſt; aus dem Verſtandloſen der Verſtand, aus dem Chaos die Ordnung. — Wenden wir uns nun von dieſer phyſiſch-mechaniſchen Theorie und von allen ihr ähnlichen zu denen, welche ſich ſchon zu einer höhern Naturanſicht und zu höhern

Begriffen von dem göttlichen Urweſen und der Weltſeele, nicht als bloßer Bewegungs-, ſondern als urſprünglicher Lebenskraft erhoben hatten.

II.

Dynamiſch- oder organiſch-phyſiſche, auf den Begriff der Weltſeele, als der allgemeinen Lebenskraft der Natur, gegründete Weltanſicht der Joniſchen Naturphiloſophen Thales und Anaximenes.

1. Thales von Miket (geb. um die 35. oder 38. Ol. und geſt. Ol. 58, 1).

Auf der höhern Stufe dieſer dynamiſch- oder organiſch-phyſiſchen Weltanſicht erblicken wir die Lehre der phyſiſchen Evolution gleich Anfangs in der Kosmophyſik des erſten Naturphiloſophen der Joniſchen Schule, den uns die Geſchichte der alten griechiſchen Philoſophie als den Stifter dieſer Schule nennt, und mit welchem überhaupt, als dem erſten philoſophirenden Denker, die geſammte Geſchichte der griechiſchen Philoſophie ihren Anfang nimmt. Von der Betrachtung der Natur, als eines lebendigen Ganzen, ausgehend, und auf den Grundſatz geſtützt: daß Lebendiges nur aus Lebendigem entſpringen könne, weil das, was das Leben nicht ſelbſt urſprünglich in ſich hat, auch nicht Leben verleihen, nicht Wurzel und Quelle deſſelben ſeyn kann, erkannte bereits der erſte Naturphiloſoph, welcher von der mythiſchen zur naturphiloſophiſchen Weltanſicht ſich erhoben, in dem Urweſen keinesweges eine blos mechaniſche Bewegungskraft, ſondern ein inneres organiſches Lebensprincip, als einen von Leben befruchteten Keim, aus welchem in progreſſiver Evolution die Welt in ihren verſchiedenartigen Daſeynsformen zu einem lebendigen Ganzen ſich entwickelt und ausgebildet, ſo daß auch in den ſtarrſten Theilen deſſelben noch Leben enthalten ſey. Dieſer Anſicht zufolge, welche auch ſchon

Jacob Thomasius von der Lehre des Thales gefaßt, war demnach unserm Naturphilosophen das Weltall ein lebendiges Ganzes, dessen Leben Er nach der Analogie mit dem vegetativen und animalischen Leben organischer Wesen aus einem Saamen sich entwickeln, und auch nach Art der Pflanzen, vornehmlich aber der Thiere, fortleben läßt durch eine, seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung. In der trefflichen, von kritischem Forschergeiste zeugenden Geschichte der Jonischen Philosophie bemerkt ihr Verfasser, Professor Ritter, bei Darstellung der Thaletischen Lehre, daß auch die Gründe für dieselbe auf die gedachte, von zwei Puncten, der Nahrung und der Erzeugung aus einem Saamen, ausgehende Analogie gebaut seyen.

Daß nämlich Thales in dem Elemente des Wassers die Basis und das Substrat oder die Ursubstanz, in welchem jenes Lebensprincip enthalten sey, zu finden meinte, davon wird von den Alten als doppelter Grund angegeben: die Analogie dieses Elements, theils mit der Feuchtigkeit aller Saamen, woraus Pflanzen und Thiere erzeugt werden, theils mit der Feuchtigkeit der Nahrung, welche die lebenden Wesen zu ihrer Erhaltung bedürfen. Auf gleiche Weise wie die einzelnen lebendigen Naturwesen entstehen, entwickele sich denn auch aus dem feuchten Saamen des Wassers, welches ihm zugleich für seine Erhaltung zu einer seiner ursprünglichen organisch-thierischen Natur angemessenen Nahrung dient, das große, alles individuelle Leben in seinen verschiedenartigen Formen in sich wie im Keime einschließende und aus sich heraus producirende Weltthier.

Dieser Vorstellungsart des Thales von dem Urwesen gemäß, und der Emanation, als einer Evolution aller Dinge aus demselben durch Verwandlung, d. h. hier unstreitig durch progressive Evolution des organischen und animalischen Lebensprocesses, kann der Thaletische Begriff vom Göttlichen kein anderer seyn, als der Begriff jenes schaffenden, in dem lebendigen Saamenwasser selbst ent-

haltenen Lebensprincips der Dinge, welches dergestalt aus sich selbst heraus Alles gestaltet, belebt und beseelt, dasjenige selbst nicht ausgenommen, welches, wie das Unorganische, vom Leben am entferntesten zu liegen scheint.

Dieses Göttliche, als die Seele der Welt, kann demnach freilich hier nicht eine weltbildende Intelligenz außerhalb der Materie, wie der νοῦς des Anaxagoras seyn; ja sogar nicht einmal für eine dem materiellen Urwesen des Wassers ursprünglich inwohnende und mit demselben innig verbundene Denkkraft gelten, und darum auch nicht der bekannte Ausspruch des Cicero (Thales — aquam dixit rerum initium; Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret) so gedeutet werden, als ob darunter das eine oder auch nur das andere zu verstehen sey. Aber die Weltseele ist dem Thales seiner höhern dynamischen Naturansicht gemäß immer doch mehr und etwas Höheres, als eine bloße mechanisch-wirkende Bewegungskraft im All, indem Er in ihr eben das schaffende Leben der Natur erkennt, dessen organische Kraft in dem Saamenwasser, als in einem von Leben befruchteten Keime, enthalten ist, und woraus nach Gesetzen des vegetativen und animalischen Organismus alles individuelle Leben in der Natur sich entfaltet, und allmählig zu einem großen Welttthiere ausgebildet hat. — Durch diese richtige Bestimmung des thaletischen Begriffs von der Weltseele erhalten nun auch die beiden, dem ersten Jonier nach dem gültigen Zeugnisse des Aristoteles zuzuschreibenden Lehren: daß auch in leblosen Dingen eine Seele wohne, und daß Alles voller Götter sey, Alles beseelt und von Dämonen erfüllt, die diesen Behauptungen allein angemessene Bedeutung.

2. Anaximenes von Milet (geb. vor Ol. 58. und gest. nach Ol. 70).

Auf dieselbe höhere Stufe sehen wir die Lehre der physischen Emanation geführt durch die kosmophysischen

deus explicitus; ſo verhält ſich nach der alten Theogonie die chaotiſche urſprüngliche Einheit zu Gott, als dem Weltgeiſte und dem allgemeinen Lebensprincip in der Natur. In beiden Theogonien iſt Gott, als Intelligenz, eine Geburt des Ungrundes, als des Urgottes. Nach der neuen Theorie theilt ſich dieſer Urgrund in zwei gleich ewige Anfänge: die beiden Principien der Finſterniß und des Lichts, oder des Realen und des Idealen, die ſodann durch die Liebe, welche hier das Höchſte iſt, zur abſoluten und unzertrennlichen Einheit und Identität vereiniget werden, in welcher Identität die Geiſtigkeit und Perſönlichkeit Gottes beſteht. Nach der alten Theogonie wird die göttliche Weltſeele, als das allgemeine Lebens- und Seelenprincip dadurch erzeugt und gebildet, daß die vier Elemente durch die bloße, von der Feindſchaft ausgeſchiedene, Freundſchaft zur unauflöslichen Einheit und Identität vereiniget werden. — Obſchon demnach in dieſer alten Theogonie und Kosmogonie mit der Emanation und Evolution eines Göttlichen, ein beſonderes, von der chaotiſchen Ureinheit verſchiedenes, und aus derſelben ausgeſchiedenes geiſtiges Lebensprincip geſetzt wird: ſo iſt dieſes göttliche Princip doch ſelbſt nur wieder das Product blindwirkender mechaniſcher Kräfte der Trennung und Verbindung, erzeugt durch die Vereinigung der vier Elemente vermittelſt der bloßen Freundſchaft, die von der Feindſchaft nun gänzlich getrennt worden, und zu ihrer Baſis und ihrem Vehikel das feinſte und wirkſamſte Feuerelement hat. Alſo kein urſprüngliches Lebensprincip in dieſer mechaniſch-phyſiſchen Theorie, und keine urſprüngliche Intelligenz! Aus dem finſtern Grunde entwickelt ſich erſt das Licht, aus dem Unlebendigen und Unbeſeelten erſt Leben und Seele, das göttliche Lebensprincip ſelbſt; aus dem Verſtandloſen der Verſtand, aus dem Chaos die Ordnung. — Wenden wir uns nun von dieſer phyſiſch-mechaniſchen Theorie und von allen ihr ähnlichen zu denen, welche ſich ſchon zu einer höhern Naturanſicht und zu höhern

Begriffen von dem göttlichen Urweſen und der Weltſeele, nicht als bloßer Bewegungs-, ſondern als urſprünglicher Lebenskraft erhoben hatten.

II.

Dynamiſch- oder organiſch-phyſiſche, auf den Begriff der Weltſeele, als der allgemeinen Lebenskraft der Natur, gegründete Weltanſicht der Joniſchen Naturphiloſophen Thales und Anaximenes.

1. Thales von Miket (geb. um die 35. oder 38. Ol. und geſt. Ol. 58, 1).

Auf der höhern Stufe dieſer dynamiſch- oder organiſch-phyſiſchen Weltanſicht erblicken wir die Lehre der phyſiſchen Evolution gleich Anfangs in der Kosmophyſik des erſten Naturphiloſophen der Joniſchen Schule, den uns die Geſchichte der alten griechiſchen Philoſophie als den Stifter dieſer Schule nennt, und mit welchem überhaupt, als dem erſten philoſophirenden Denker, die geſammte Geſchichte der griechiſchen Philoſophie ihren Anfang nimmt. Von der Betrachtung der Natur, als eines lebendigen Ganzen, ausgehend, und auf den Grundſatz geſtützt: daß Lebendiges nur aus Lebendigem entſpringen könne, weil das, was das Leben nicht ſelbſt urſprünglich in ſich hat, auch nicht Leben verleihen, nicht Wurzel und Quelle deſſelben ſeyn kann, erkannte bereits der erſte Naturphiloſoph, welcher von der mythiſchen zur naturphiloſophiſchen Weltanſicht ſich erhoben, in dem Urweſen keineswegs eine blos mechaniſche Bewegungskraft, ſondern ein inneres organiſches Lebensprincip, als einen von Leben befruchteten Keim, aus welchem in progreſſiver Evolution die Welt in ihren verſchiedenartigen Daſeynsformen zu einem lebendigen Ganzen ſich entwickelt und ausgebildet, ſo daß auch in den ſtarrſten Theilen deſſelben noch Leben enthalten ſey. Dieſer Anſicht zufolge, welche auch ſchon

Jacob Thomasius von der Lehre des Thales gefaßt, war demnach unserm Naturphilosophen das Weltall ein lebendiges Ganzes, dessen Leben Er nach der Analogie mit dem vegetativen und animalischen Leben organischer Wesen aus einem Saamen sich entwickeln, und auch nach Art der Pflanzen, vornehmlich aber der Thiere, fortleben läßt durch eine, seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung. In der trefflichen, von kritischem Forschergeiste zeugenden Geschichte der Jonischen Philosophie bemerkt ihr Verfasser, Professor Ritter, bei Darstellung der Thaletischen Lehre, daß auch die Gründe für dieselbe auf die gedachte, von zwei Puncten, der Nahrung und der Erzeugung aus einem Saamen, ausgehende Analogie gebaut seyen.

Daß nämlich Thales in dem Elemente des Wassers die Basis und das Substrat oder die Ursubstanz, in welchem jenes Lebensprincip enthalten sey, zu finden meinte, davon wird von den Alten als doppelter Grund angegeben: die Analogie dieses Elements, theils mit der Feuchtigkeit aller Saamen, woraus Pflanzen und Thiere erzeugt werden, theils mit der Feuchtigkeit der Nahrung, welche die lebenden Wesen zu ihrer Erhaltung bedürfen. Auf gleiche Weise wie die einzelnen lebendigen Naturwesen entstehen, entwickele sich denn auch aus dem feuchten Saamen des Wassers, welches ihm zugleich für seine Erhaltung zu einer seiner ursprünglichen organisch-thierischen Natur angemessenen Nahrung dient, das große, alles individuelle Leben in seinen verschiedenartigen Formen in sich wie im Keime einschließende und aus sich heraus producirende Weltthier.

Dieser Vorstellungsart des Thales von dem Urwesen gemäß, und der Emanation, als einer Evolution aller Dinge aus demselben durch Verwandlung, d. h. hier unstreitig durch progressive Evolution des organischen und animalischen Lebensprocesses, kann der Thaletische Begriff vom Göttlichen kein anderer seyn, als der Begriff jenes schaffenden, in dem lebendigen Saamenwasser selbst ent-

haltenen Lebensprincips der Dinge, welches dergestalt aus sich selbst heraus Alles gestaltet, belebt und beseelt, dasjenige selbst nicht ausgenommen, welches, wie das Unorganische, vom Leben am entferntesten zu liegen scheint.

Dieses Göttliche, als die Seele der Welt, kann demnach freilich hier nicht eine weltbildende Intelligenz außerhalb der Materie, wie der νοῦς des Anaxagoras seyn; ja sogar nicht einmal für eine dem materiellen Urwesen des Wassers ursprünglich inwohnende und mit demselben innig verbundene Denkkraft gelten, und darum auch nicht der bekannte Ausspruch des Cicero (Thales — aquam dixit rerum initium; Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret) so gedeutet werden, als ob darunter das eine oder auch nur das andere zu verstehen sey. Aber die Weltseele ist dem Thales seiner höhern dynamischen Naturansicht gemäß immer doch mehr und etwas Höheres, als eine bloße mechanisch-wirkende Bewegungskraft im All, indem Er in ihr eben das schaffende Leben der Natur erkennt, dessen organische Kraft in dem Saamenwasser, als in einem von Leben befruchteten Keime, enthalten ist, und woraus nach Gesetzen des vegetativen und animalischen Organismus alles individuelle Leben in der Natur sich entfaltet, und allmählig zu einem großen Weltthiere ausgebildet hat. — Durch diese richtige Bestimmung des thaletischen Begriffs von der Weltseele erhalten nun auch die beiden, dem ersten Jonier nach dem gültigen Zeugnisse des Aristoteles zuzuschreibenden Lehren: daß auch in leblosen Dingen eine Seele wohne, und daß Alles voller Götter sey, Alles beseelt und von Dämonen erfüllt, die diesen Behauptungen allein angemessene Bedeutung.

2. Anaximenes von Milet (geb. vor Ol. 58. und gest. nach Ol. 70).

Auf dieselbe höhere Stufe sehen wir die Lehre der physischen Emanation geführt durch die kosmophysischen

Speculationen dieſes letzten Philoſophen aus der alten Joniſchen Schule, welcher zunächſt an die Lehre des Thales ſich anſchließt. Abweichend zwar von dem Vorgänger in der Wahl des Elements für die Subſtanz des Urweſens, trifft dieſer ſpätere Jonier mit dem erſten doch in dem weſentlichen Puncte zuſammen, daß auch ihm das Urweſen mehr iſt, als die Einheit einer todten Maſſe mit mechaniſchen Kräften; daß Er vielmehr gleich dem Thales das Urweſen als die urſprüngliche Lebenskraft anerkennt, der alle Dinge in der Welt ihr Leben verdanken, welches Leben ſich daher auch in allen Dingen, wiewohl in verſchiedenem Grade wieder findet. Wenn Anaximenes die Idee des Urweſens unter dem Begriffe der Luft faßt, die Er in ihrem nicht wahrnehmbaren Urzuſtande für unendlich und unbegränzt erklärte, im Gegenſatze mit den aus ihr durch Verwandlung gewordenen endlichen und begränzten Dingen in der erſcheinenden Wirklichkeit: ſo kam Er damit der Beſtimmung des Urweſens, als einer höhern pſychiſchen Lebenskraft, ſchon um einen nicht unbedeutenden Schritt näher. Durch Vergleichung des Lebens der Welt mit dem Seelenleben des Menſchen, welches nach der roheſten ſinnlichen Vorſtellungsweiſe in nichts anderem beſteht, als in dem Aus- und Einathmen der Luft (der ψυχὴ oder dem πνεῦμα), war nämlich der Begriff der Weltſeele ſeiner eigentlichen Bedeutung näher gebracht.

Aus dieſem Urelemente der lebendigen, in ihrem Urzuſtande der ſinnlichen Wahrnehmung ſich entziehenden Luft, die als das Urweſen auch das Höchſte und das Göttliche iſt, ließ nun Anaximenes alle einzelne Dinge hervorgehen und ſich ausbilden. Unmittelbar gingen daraus, ſeiner Evolutionstheorie zufolge, die Elemente ſelbſt hervor durch das Mittel der Verwandlung des Urelements in Verdichtung oder Verdünnung deſſelben; woraus zugleich die Phänomene der verſchiedenen Temperatur entſtehen, indem das

Zusammengezogene und Verdichtete der Luft die Kälte, das Dünne und Nachgelassene dagegen die Wärme derselben erzeugt. Und wie nun Alles in der Welt eine Emanation aus dem göttlichen Urwesen der unendlichen Luft ist: so sind auch insbesondere die Seelen der Thiere und der Menschen aus diesem lebendigen Urstoffe hervorgegangen, da ihr Seyn und Wesen eben in nichts anderem als in luftartigem Stoffe, und ihr ganzes Leben und Wirken nur im Ein- und Ausathmen dieses Elementes besteht.

III.

Logisch-physische Weltansicht, gegründet auf den Begriff der Weltseele als oberster Intelligenz.

Eine noch viel höhere Stufe in Vergleichung mit den beiden, im Vorhergehenden bezeichneten, niedrigern Stufen einer blos mechanischen oder doch nur dynamischen Weltansicht, erstieg der physische Pantheismus in denjenigen Evolutionssystemen, welche an den Begriff der Weltseele die erhabene und fruchtbare Idee einer obersten Intelligenz geknüpft, und mit dieser Idee eines allgemeinen Weltverstandes jenen Begriff identificirt hatten. Auf dieser Höhe einer, den Forderungen der Vernunft und dem Interesse der über die Ordnung und Regelmäßigkeit im All reflectirenden Urtheilskraft weit mehr genügenden Ausbildung, zeigt sich der physische Pantheismus in den naturphilosophischen Speculationen mehrerer Kosmophysiker, welche nach den alten Joniern mit derselben Aufgabe sich beschäftiget haben. — Unter diesen wollen wir hier nur die Kosmogonie in den mathematisch-physischen Philosophemen der ältern Pythagoreischen Schule, desgleichen auch die logisch-physischen Evolutions-Theorieen des Diogenes von Apollonia und des Ephesinischen Naturphilosophen, des Tiefdenkers Heraklit, herausheben, dessen kosmophysische Grundlehren späterhin die Stoa selber zur Grund-

lage nicht blos ihrer Physik, sondern sogar ihrer Ethik gemacht hatte.

1. Mathematisch-physische Emanations- und Evolutions-Theorie des Pythagoras (nach der wahrscheinlichsten Zeitrechnung geb. um Ol. 49. und gest. um Ol. 69.) und der ältern Pythagoräer.

Daß diese berühmte Schule auch ihr eigenes System der Kosmogonie hatte, und daß sie ihre Zahlentheorie darauf angewendet und zum Grunde gelegt, indem sie das Wesen der Dinge in die mathematischen Formen setzte, und die physischen Begriffe auf diese Formen zurückführte und denselben unterordnete, das ist nach den Berichten, die uns von den Philosophemen der Pythagoräer überliefert worden, keinem Zweifel unterworfen.

Die Principien des Wesens und der Genesis aller Dinge sind die Einheit und die Zweiheit (die Monas und die Dyas); — das wird uns als die Grundlehre der mathematisch-physischen Kosmogonie der Pythagoräer angegeben, und dabei zugleich bemerkt, daß sie diese arithmetischen Grundbegriffe der Monas und der Dyas zu physischen Principien gemacht, indem sie durch Einwirkung des einen Princips, als des thätigen, auf das andere, als das leidende Princip, das Universum entstehen und zu einem harmonischen Ganzen sich ausbilden lassen. — Welches von beiden ist nun aber das thätige, und welches das leidende Princip? — Haben die Pythagoräer die Dyas zum thätigen, und die Monas zum leidenden Princip gemacht: so müßten sie wohl unter der Einheit das Chaos, und unter der Zweiheit die in demselben enthaltenen Kräfte verstanden haben, durch deren Wirksamkeit die Welt aus dem Chaos sich entwickelt und zu einem harmonischen Ganzen gestaltet. Unter dieser Voraussetzung müßten wir es freilich wohl mit Tiedemann für alte Pythagorische Lehre halten: daß „im Einen, d. i. in der ursprünglichen chaotischen Mischung

alles Substanziellen, auch enthalten seyen die entgegenstehenden Beschaffenheiten (oder vielmehr eine Duplicität von Kräften), die durch ihr stetes Widereinanderstreben und inneres Toben des Einen sich bemächtiget, und mittelst Besiegung der Formlosigkeit, der Unordnung, des Bösen, der Finsterniß, des Krummen u. s. w. ihm bestimmte Form gegeben hätten." Und was könnte nun, diese Deutung und Bestimmung der beiden Principien der Monas und der Dyas angenommen, den Pythagoräern ihr göttliches Wesen höheres und besseres gewesen seyn, als eine Emanation und Evolution aus jenem Chaos durch den Conflict der demselben ursprünglich inwohnenden Kräfte! Sie hätten hiernach allerdings der Gottheit, wie Tiedemann bemerkt, das ursprüngliche Daseyn abgesprochen, und sie erst mit Ausbildung andrer Wesen zu ihrer Würde und Vollkommenheit sich erheben lassen. Sonach wäre die Pythagorische Monas ganz dasselbe, was das Eins des Empedokles: der todte Urgott, aus welchem die göttliche Weltseele erst hervorgegangen, und als ein Product der mechanisch wirkenden ursprünglichen Kräfte sich evolvirt; — der deus explicitus aus dem deus implicitus.

Haben dagegen die Pythagoräer — wie auch Tennemann insbesondere für diese Deutungsart der beiden höchsten Principien der Pythagorischen Lehre bestimmt sich entscheidet — die Einheit durchgängig für das thätige Princip genommen, und in dieser Einheit, als der allgemeinen, wirkenden Kraft des Universums, dem Princip alles Lebens und aller Ordnung und Harmonie im All, das göttliche Wesen erkannt: so ändert sich damit auch mit einem Male die ganze Weltansicht der Pythagoräer in Bestimmung des Verhältnisses des höchsten göttlichen Princips zur Welt, deren Ursprung und Ausbildung. Denn unter dieser Voraussetzung ist nun nicht Gott der Materie, sondern es ist vielmehr umgekehrt die Materie Gott nur an die Seite gesetzt, und dabei doch zugleich demselben untergeordnet. Das

mit der Materie, als dem leidenden Princip, gleich urſprungsloſe thätige Princip der göttlichen Einheit, behauptet hiernach in dem Syſtem das Primat über das materielle leidende Princip, als die der Materie urſprünglich inwohnende, auf dieſelbe wirkende, und zu einem harmoniſchen Weltganzen ſie formende und ausbildende intelligente Lebenskraft des Alls. Dieſe Anſicht ſtimmt denn auch im Weſentlichen mit der Lehre eines alten Pythagoräers, des Philolaos, überein, die wir in den uns aufbewahrten Bruchſtücken ſeines Werks: περὶ φύσεως, enthalten finden. Und dürfen wir aus Gründen, die uns neuerlich erſt noch einer unſrer gründlichſten und glücklichſten Forſcher des griechiſchen gelehrten Alterthums, Profeſſor Auguſt Böckh, in ſeiner Schrift: über Philolaos des Pythagoräers Lehren, nebſt den Bruchſtücken ſeines Werkes dargelegt hat, die in den gedachten Bruchſtücken vorgetragene Lehre dieſes Pythagoräers für übereinſtimmend mit dem Geiſte des Pythagorismus, ſo wie dieſe Bruchſtücke ſelbſt für ein ächtes Philolaiſches Werk, und ſonach für einen ſichern Ueberreſt aus der Pythagoriſchen Schule halten: ſo werden wir auch folgende Lehren über den Urſprung und die Ausbildung des Kosmos insbeſondere, wie wir ſie von dieſem Pythagoräer in dem gedachten Werke dargeſtellt antreffen, für ächte Pythagoriſche Lehre anzuerkennen, keinen Anſtand nehmen dürfen.

Daß der Geiſt des Pythagorismus, wie Böckh ſehr richtig bemerkt, überhaupt am deutlichſten im Gegenſatze gegen die Joniſche Philoſophie begriffen werde, zeigt ſich vornehmlich auch in dem eigenthümlichen Charakter ihrer Kosmogonie, die Art der Begründung derſelben betreffend, indem ſie ihr Syſtem der Erzeugung der Dinge auf ihre mathematiſch-phyſiſche Theorie von dem Weſen und der Natur derſelben gründeten, im Gegenſatze mit den Joniern, welche, ausgehend von der Vorausſetzung irgend eines materialen Urgrundes, woraus Alles hervorgegangen, durch dieſes

Princip der Entſtehungsart der Dinge ihr Weſen beſtimmten.

Die phyſiſchen Begriffe vom Seyn und Weſen der Dinge auf mathematiſche Formen zurückführend, und die Dinge unter dem mathematiſchen Geſichtspuncte der Größen und der durch die Zahlform beſtimmbaren Größenverhältniſſe betrachtend, geſtaltete ſich die Naturphiloſophie und Kosmogonie der Pythagoriſchen Schule zu einer mathematiſch-phyſiſchen Theorie des Maaßes und der Zahl, und der durch Maaß und Zahl beſtimmbaren und erkennbaren Harmonie des Kosmos, im Ganzen wie in den einzelnen Theilen deſſelben. Nach der Grundlehre dieſer mathematiſchen Naturphiloſophie wurde das Weſen der Dinge gedacht als beſtehend aus zwei Urelementen: dem Begränzenden oder der Gränze und dem Unbegränzten. Dieſen Gegenſatz bezeichneten die Pythagoräer, und namentlich auch Philolaos, durch den Gegenſatz des Einen (τὸ ἓν) und des Vielen oder Verſchiedenen; jenes Eine war ihnen die Einheit, dieſes Viele oder Mannigfaltige, lediglich als ſolches betrachtet, die unbeſtimmte Zweiheit, welcher erſt durch die von der Einheit gegebene Begränzung, und durch die Theilnahme an der Einheit, die beſtimmte Zahl Zwei zukommt. Und hierin beſtand denn auch die allgemeinſte Anwendung ihrer Zahlentheorie auf die Beſtimmung des Weſens der Dinge. Gleichwie nämlich jede beſtimmte, gerade ſowohl als ungerade Zahl, als ein Begränztes, aus dem Einen, dem Begränzenden, und der unbeſtimmten Zweiheit, dem Unbegränzten, beſteht: ſo auch das Weſen eines jeden beſtimmten Dinges, welches Weſen ſonach durch die Zahlen, nach deren Urelementen, gebildet und ausgedrückt wird. Daß nun aber das Weſen der Dinge aus jenen beiden Urelementen beſtehen, und mithin die Principien oder Urelemente der Zahlen auch Principien der Dinge ſelbſt ſeyn müſſen; den Grund von dieſer Nothwendigkeit fanden die Pythagoräer darin, daß unter dieſer Bedin-

gung allein die Dinge ein Gegenstand menschlicher Erkenntniß seyn können, da weder das eine noch das andere dieser einander entgegengesetzten Urelemente der Dinge, weder die bloße abstracte Einheit, als das Begränzende, noch die bloße abstracte Vielheit, als das Unbegränzte, für sich allein, sondern nur das aus beiden, durch Verbindung beider, Gewordene, für den menschlichen Verstand erkennbar ist. Dieses Verbundene ist nun der Kosmos, in welchem das Begränzende und das Unbegränzte erscheint, und sich der menschlichen Erkenntniß offenbart, als ein Gewordenes. Aber woher nun dieses Gewordene selbst? Wem verdankt der Kosmos, in welchem die Gegensätze des Einen und des Vielen, der Gränze und des Unbegränzten, zur erkennbaren Einheit verknüpft sind, seinen Ursprung? — Diese große wichtige Aufgabe führte die Pythagoräer zu ihrer harmonischen Weltansicht; denn in der Harmonie erkannten sie die Form, unter welcher allein der Kosmos entstehen, und zu einem wohlgeordneten Ganzen sich gestalten konnte. Alles sonach ist, dieser Ansicht zufolge, durch die Harmonie, in welcher, als dem Bande, die Verbindung der Gränze und des Unbegränzten gegeben ist, und wodurch sie zu einem Kosmos geworden sind. Bei dieser Harmonie, als der bloßen Form des Kosmos, blieb jedoch und konnte die Pythagorische mathematische Kosmophysik, als dem höchsten Realgrunde der Dinge, nicht stehen bleiben; als ob diese gewordene Harmonie, und in und mit ihr der gewordene Kosmos, die Ursache ihres eigenen Werdens, das Product ihrer eigenen absoluten Productivität sey. Die Erkenntniß der Harmonie, als der nothwendigen Form und Bedingung des erkennbaren Kosmos, mußte sie nothwendig auch zu der Ursache dieser Harmonie führen. Wäre nicht, bemerkt Böckh, über dem urgründlichen Einen und Vielen, der Gränze und dem Unbegränzten, eine höchste absolute Einheit, in welcher, als dem Anfange und dem Urgrunde aller Dinge, jene Gegensätze und deren harmonische Verbin-

dung zu einem Kosmos gegründet sind: so würde in dem System der höchst religiösen Pythagoräer keine Spur der Gottheit seyn; denn weder die Gränze noch das Unbegränzte erscheint in diesem System als Gott. Daß nun aber eine solche Spur vorhanden ist, und daß in dem Pythagorischen System Gott unter dem Begriffe der höchsten absoluten Einheit außer und über jenen Gegensätzen ausdrücklich als die Ursache der Harmonie anerkannt und vorausgesetzt wird, das finden wir durch unverdächtige Zeugnisse mehrerer Alten bestätiget. Nach des Syrians Zeugnisse (zu Aristot. Metaphys. XIII.) hat Philolaos die Eine und besondere Ursache vor den beiden Principien (ante duo principia) als das, die Gränze sowohl als das Unbegränzte setzende, absolut erste Realprincip von Allem (omnium principium) ausdrücklich Gott genannt; und Gott sonach, als die höchste Einheit (die μονάς und das prius κατ' ἐξοχήν), noch über diejenige Einheit, als verschieden von derselben, gesetzt, welche als das Eine Urelement der Dinge, d. i. als die Gränze, den gewordenen Dingen durch ihre Mittheilung die Einheit giebt. Aus dieser höchsten göttlichen Einheit, welche ohne und über allen Gegensatz ist, geht nun das doppelte Wesen des Einen und Vielen, der Gränze und des Unbegränzten, welche in ihm ungetrennt enthalten sind, durch Auseinandertreten derselben hervor. Und diese höchste göttliche Einheit ist es auch, welche, als die Ursache der Harmonie, die aus ihr, als dem Urwesen und dem nicht gewordenen Urprincip aller Dinge, emanirten Urelemente der Wesenheit derselben zu einem Kosmos verknüpft, die Form dem Stoffe harmonisch verbindend.

Wenn nun aber die Pythagoräer die Causalität dieses Gottes, als der Ursache der Weltordnung und Harmonie, beschreiben, als ein Zusammenhalten und gleichsam Gefangenhaben des All, als ein Durchgehen und Durchdringen und auch äußerliches Umfassen der Welt, unbeschadet seiner Einheit, Unbeweglichkeit und

Beſtändigkeit: ſo leuchtet es ein, daß auch ſie ſich Gott unter dem Begriffe einer Weltſeele dachten, die als die allgemeine Lebenskraft der Natur, die Quelle alles Lebens, Empfindens und Denkens in derſelben iſt. — Kommt dieſer göttlichen Weltſeele aber auch die Dignität einer Intelligenz zu? — Da die Pythagoräer mit dem Begriffe der Gottheit den Begriff des Vollkommenſten verknüpften; und da ſie auch ihre abſolute göttliche Monas für die Urſache der Harmonie erklärten: ſo iſt wohl kein Zweifel, daß ſie dem Ordner des Alls auch die Eigenſchaft der Intelligenz beigelegt haben. Wofür anders konnten ſie die Harmonie halten, als für das Werk einer verſtändigen Weltſeele, die, als die abſolute Intelligenz, eine vollkommene Erkenntniß hat von der ewigen Weſenheit der Dinge, und auch von dem Geſetz der Harmonie, durch welches die Elemente der Dinge zu einem Kosmos werden und ſich geſtalten konnten.

Obſchon nun aber die Pythagoräer in ihrer göttlichen Monas, als der Urſache der Harmonie und als der Quelle alles Lebens, alles Denkens und Empfindens, eine, durch das ganze Univerſum verbreitete, verſtändige Seele ſich gedacht haben müſſen: ſo haben ſie doch wohl nicht alle materiellen Vorſtellungsarten von der Idee derſelben entfernt. Denn, iſt auch nicht anzunehmen, daß die Pythagoräer die Sonne als das göttliche Weſen ſich gedacht, und ſonach daſſelbe ſogar nur zu einem bloßen Theile des Ganzen gemacht, da ſie ja ſogar ihre abſolute göttliche Einheit auch von dem Centralfeuer beſtimmt unterſcheiden, als von dem erſten Gewordenen (τῷ πρῶτον ἁρμοσθέν): ſo folgt hieraus doch gar noch nicht, daß ihr Begriff von der Weltſeele der Begriff einer reinen, von aller Materie durchaus geſchiedenen, Intelligenz geweſen ſey. Konnte ihnen das Centralfeuer, als das erſte Gefügte, auch nicht die Weltſeele ſelbſt ſeyn: ſo hielten ſie es doch für den Sitz und Thron des Gottes, und zugleich für das Herz des Weltalls, von welchem Herzen aus

die göttliche Weltſeele durch den ganzen Leib (die Welt) ausgedehnt iſt. In dieſes Centralfeuer mochten ſie wohl ſchwerlich darum allein den Sitz der Gottheit verlegt haben, weil ſie dieſem ſelbſt die vorzüglichſte Stelle im Univerſum, den Mittelpunct nämlich, eingeräumt hatten. Es war gewiß noch ein weit bedeutenderer Grund, welcher ſie beſtimmen mußte, der Heſtia, oder der urſprünglichen Feuerſonne, dieſe Ehre zu erweiſen. Ganz beſtimmt deutet der Pythagoräer Philolaos auf dieſen Grund hin, indem Er von der, im Mittelpuncte befindlichen, urſprünglichen Feuerſonne, als dem Sitze des Göttlichen, behauptet: daß hier die Wirkſamkeit des einen, der höchſten Einheit verwandteren Urgrundes, der Gränze nämlich, überwiegend ſey. Es werde daher jener Mittelpunct auch ſelbſt das Eine (τὸ ἕν) genannt; das Centrale alſo, im Gegenſatze mit dem Peripheriſchen, in welchem, als dem äußerſten Einſchließenden, Olymp genannt, der entgegengeſetzte Urgrund, das Unbegränzte, herrſchen muß. — Verwandter alſo die im Mittelpuncte befindliche Heſtia, der höchſten göttlichen Einheit! — Worin nun aber mochte dieſe nähere Verwandtſchaft geſetzt worden ſeyn? — Dürfen wir annehmen, daß das Feuer der Heſtia für aetheriſch ſey gehalten worden: ſo iſt es auch wohl annehmlich, daß ſich dieſe größere Verwandtſchaft eben auf die aetheriſche Feuernatur bezogen habe, und daß mithin die Pythagoräer die Subſtanz der göttlichen Weltſeele für ein aetheriſches Feuer gehalten haben, deſſen durchdringende Kraft in der von demſelben ganz durchdrungenen Heſtia ſich am wirkſamſten äußere, und von hier aus über den ganzen Kosmos ſich ausbreite; und auch das von dem aetheriſchen Feuer der Heſtia verſchiedene Feuer des Olymps durchdrungen habe. Dieſen Olymp ſetzten die Pythagoräer außerhalb des Kosmos, als das äußerſte den Kosmos Einſchließende, und als das reine Unbegränzte, welches nicht durch Verbindung mit der Gränze ein Geworde-

nes wurde, und in den Kosmos einging; also als den Rest des unbegränzten Urgrundes.

Die angegebene Bedeutung und Bestimmung aller dieser Grundbegriffe und Grundprincipien, worauf die mathematisch-physische Theorie der genetischen Entwickelung des Weltalls im Pythagorismus auf eine eigenthümliche Weise, von ihrem genommenen mathematisch-physischen Standpuncte aus, sich gründete, als die richtige vorausgesetzt, würde sich nun in folgendem Umrisse diese mathematisch-physische Evolutionslehre der Pythagorischen Schule klar und im Zusammenhange, nach ihrem eigenthümlichen Character, verzeichnen lassen.

I. Wie die Einheit und die Vielheit, oder die unbestimmte Zweiheit, die Elemente der Zahlen sind: so sind es auch die Elemente der Dinge, deren Wesen durch die Zahlen gebildet ist. Das erste dieser Elemente ist zu bezeichnen als die Gränze, oder als das Begränzende, das zweite als das Unbegränzte (ἄπειρον). — Beides, jene Einheit und diese Zweiheit, sind als die Urelemente oder Urgründe der Dinge, das Nichtgewordene an den Dingen selbst, als den aus der Verbindung dieser Gegensätze Gewordenen.

II. Obgleich die Wesenheit der Dinge, ihren genannten beiden Urelementen nach, ewig ist und nicht geworden: so haben doch diese Elemente und Principien der Dinge ihr ursprüngliches Seyn und Bestehen nur in dem Wesen aller Wesen, dem höchsten Princip aller Dinge, in welchem das Wesen und die Wirklichkeit derselben gegründet ist. Dieses Urprincip der Dinge ist die absolute Einheit, in welcher als der Ur-Einheit (die μονὰς κατ᾽ ἐξοχήν zu nennen) beide Elemente der Dinge, das Eins und das Viele, wurzeln; die sonach über beiden Gegensätzen ist, keinen Gegensatz in sich, sondern allen unter sich befassend. Aus dieser höchsten Einheit, die ohne Gegensatz ist, geht durch einen Gegensatz zwischen dem Einen und dem Vielen oder Unendlichen, das doppelte Wesen des Einen und des Vielen, der Gränze und des Unbe-

gränzten, hervor, durch das Auseinandertreten beider entgegengesetzten Elemente, die in der Ureinheit selbst ursprünglich ungetrennt und ohne Gegensatz gesetzt sind. Nennt man diese Ureinheit Gott: so sind demnach die Urelemente der Dinge als eine Emanation aus Gott, und Er selbst unter der Form eines dreieinigen Wesens zu betrachten, oder als die Einheit der Einheit und des Gegensatzes, der Vielheit, in welchem beides, das Eine und das Viele, als Gegensätze, zur absoluten Einheit und Identität ursprünglich vereiniget sind.

III. Wie das doppelte, aus den beiden entgegengesetzten Elementen bestehende Wesen der Dinge, aus der absoluten Ur-Einheit durch Trennung oder Auseinandertreten beider hervorgeht: so gehen nun auch die Dinge selbst, gleich den aus dem Einen und Vielen werdenden Zahlen, hervor, und werden gebildet durch Verbindung der beiden entgegengesetzten Elemente, die, an sich selbst kein Gegenstand menschlicher, sondern nur der göttlichen Erkenntniß, nur in dem Verbundenen und durch dasselbe zu einem, für den menschlichen Verstand Erkennbaren, werden.

IV. Die Welt der Dinge oder die Natur, erkennbar, wie sie uns ist, als der Kosmos, im Ganzen und in ihren besondern und einzelnen Daseynsformen, kann es demnach nur seyn, als ein Verknüpftes (Synthesis). Die einzig mögliche Bedingung und Form dieser Verknüpfung Entgegengesetzter, wodurch dieselben zu einem Kosmos werden und sich gestalten konnten, ist die Harmonie, welcher sonach die Welt und alles einzelne erkennbare Daseyende in derselben ihre Entstehung und Ausbildung verdankt.

V. Alles also ist durch die Harmonie (δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Philolaos nach Diogenes). — Woher nun aber diese Harmonie selbst? — Das absolut erste und höchste Princip aller Dinge (omnium principium), jene Ureinheit, die μονάς schlechthin genannt, in welcher die Urelemente der Dinge wurzeln, und aus welcher sie,

als Gegensätze, emaniren, ist auch der Ordner des Alls, oder die Ursache der Harmonie, welcher nach dem Gesetze derselben die entgegengesetzten Elemente der Dinge verknüpft und zu einem Kosmos gestaltet, und darum auch nothwendig ein, das Gesetz dieser Harmonie, nach welchem die Dinge, und insbesondere auch die Seelen harmonisch gebildet worden, erkennendes Wesen, d. i. eine Intelligenz seyn muß. Jene höchste Einheit also, als Ursache der Harmonie, die höchste Intelligenz; — Gott der Ordner des Alls.

Dieser göttliche Ordner des Alls, dem die Prädicate der Einheit, der Unbeweglichkeit und der Beständigkeit, als dem sich selbst gleichen, und von allem Andern verschiedenen Wesen, beizulegen sind, ist das bewegende, belebende und beseelende Princip im Kosmos, die Weltseele; der animus per naturam rerum omnem intentus et commeans (nach Cicero's Beschreibung der Gottheit des Pythagoras). Gott demnach, der Ordner des Alls oder die Ursache der Harmonie, keine von der Weltseele verschiedene und noch über ihr zu setzende Intelligenz im Platonischen Sinne, sondern diese Weltseele selbst; das bewegende, belebende und beseelende Princip im Kosmos, oder die allgemeine Lebenskraft der Natur, zu der Welt selbst sich verhaltend, wie jede Seele zu ihrem Leibe, als ihrem Organ.

VI. Die, aus der Ureinheit, in welcher sie ursprünglich begriffen waren, als Gegensätze emanirten Urelemente der Dinge sind, von dem reinmathematischen Standpuncte aus, unter blos mathematischen Grundformen die Welt betrachtend, die Einheit oder die Gränze, als der Mittelpunct, die Vielheit oder das Unbegränzte, als die unendliche Sphäre des Alls bestimmt. Von dem physisch-dynamischen Standpuncte aus, auf welchem jene mathematischen Grundformen, für ihre Anwendbarkeit auf die wirkliche Natur, eine physikalische Bedeutung und Beziehung erhalten, ist das eine Element der Einheit oder der Gränze, als das im Mittelpuncte befindliche aetherische Feuer (die Hestia); das andre Element der Vielheit und des Un-

begränzten, als der ganze unendliche, die geformte wirkliche Welt überall umgebende, und gleichfalls mit einer, wiewohl von dem aetherischen Feuer der Hestia verschiedenen, Feuermaterie erfüllte Raum, in der Sprache der Schule der Olymp genannt, in der Natur bezeichnet. — Beide Urelemente der Dinge, die Einheit in der Hestia, die Vielheit oder das Unbegränzte im Olymp durchdringend, hat die göttliche Weltseele den, in der Mitte beider befindlichen, Kosmos durch Verknüpfung beider Elemente, nach dem Gesetze der Harmonie, als die Ursache derselben, gebildet. Diese göttliche Weltseele umfaßt nun zwar mit ihrer bewegenden und belebenden Kraft das ganze Universum, und hält es zusammen, gleichsam in der Gefangenschaft, und durchwandelt das All, als das selbst Unbewegte, Allbewegende; aber das unmittelbare Organ ihrer Alles durchdringenden Kraft ist doch die Hestia, von welcher aus sich ihre, über das Ganze ausgedehnte, Wirksamkeit verbreitet, wie vom Gehirn und Herzen, als den unmittelbaren Organen des geistigen und animalischen Lebens, die Wirksamkeit der menschlichen Seele. — Und darum ist auch das aetherische Centralfeuer, obschon von dem ordnenden Geist, als der Seele der Welt, selbst verschieden, doch als der Sitz des Göttlichen (des Zeus Wache), und auch als das Unveränderlichste im gesammten Kosmos anzusehen. Wie es denn auch überhaupt einen unvergänglichen und unveränderlichen Theil des Kosmos giebt; welcher in dem wandellosen Wesen der ewig bewegten Gestirne zu erkennen ist, die darum auch für göttlich, nämlich für untergeordnete Gottheiten, zu halten sind, im Gegensatze mit dem stets Werdenden, immer Entstehenden und Wiedervergehenden in dem sublunarischen Theile des Kosmos. Gleich den göttlichen Gestirnen sind aber auch die Seelen, und vornehmlich die vernünftigen Menschenseelen, nebst den Seelen der Dämonen und Heroen, für göttlich zu halten, weil sie ebenfalls, wie alles Göttliche, sich stets bewegen, und dadurch ihre

nähere Verwandtschaft mit der aetherischen Feuerquelle, als reine und unmittelbare Emanationen aus derselben, beurkunden; durch welche genaue Verwandtschaft auch ihre eigene Unsterblichkeit begründet wird. —

VII. Durch das mit Beständigkeit fortwährende Wirken der göttlichen Weltseele, dieser kräftigsten und mächtigsten Wirksamkeit, ist dem Kosmos auch seine Unvergänglichkeit gesichert. — Und da endlich alle Dinge in der Welt in durchgängigem Zusammenhange stehen, weil das höchste Princip mit seiner belebenden und beseelenden Kraft Alles durchdringt, und durch das Band der Harmonie Alles zusammenhält: so ist in diesem Weltsystem auch Alles, was ist und wird, nach den ewigen und nothwendigen Gesetzen der Harmonie auf eine nothwendige Weise bestimmt. Der Gott der Welt ist darum auch das Fatum zu nennen, als das Urwesen und Ursеyn, aus welchem die beiden einander entgegengesetzten nothwendigen Principien der Wesenheit der Dinge mit Nothwendigkeit emaniren, und aus deren Verknüpfung nach dem, mit mathematischer Nothwendigkeit bestimmten und erkannten Gesetze der Harmonie, die Weltordnung entspringt, und in festen Banden fortwährend erhalten wird.

Dies also sind die wesentlichsten Grundzüge der Weltansicht der Pythagorischen mathematisch-physischen Speculationen. Deutlich und bestimmt und auf eine unverkennbare Weise ist in dieser mathematischen Naturphilosophie der Charakter einer Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer physischen, aber durch mathematische, dem Pythagorismus eigene Grundbegriffe und Grundprincipien begründeten und ausgebildeten Emanations- und Evolutionslehre, und mithin auch als ein System der Materialisirung der Vernunft und der Naturvergötterung ausgesprochen. Alles ist Eines, und dieses Eine ist zugleich Alles!

Dieſer Grundſatz des Begriffenſeyns oder der urſprünglichen Immanenz der Dinge in Gott, bezeichnet auch dieſes Syſtem als ein Syſtem des Pantheismus. Denn auch hier wird alles Seyn als urſprünglich vereiniget in dem Seyn Gottes geſetzt, in welchem, unter der Form einer urſprünglichen Drei-Einheit ſeines Weſens, die Weſenheit der Dinge ihren beiden Urgründen oder Urbeſtandtheilen nach gegründet iſt. — Aber dieſe Urelemente des Einen und des Vielen, oder der Form und des Stoffes der Dinge, gehen aus der abſoluten göttlichen Ureinheit, in welcher ſie ungetrennt und ohne Gegenſatz begriffen waren, hervor, und treten mit ihrer Trennung und Abſonderung von ihrer Wurzel nunmehr als Gegenſätze auseinander. Mit dieſer Lehre von der Trennung und Abſonderung der Dinge, ihren Principien nach, von dem Urweſen und Ureyn, nimmt der Pythagoriſche Pantheismus die Geſtalt einer Emanations- und Evolutions-Theorie an, deren Princip gemäß die Dinge als ein Educt aus Gott zu betrachten ſind, emanirend aus ihm nach einem Geſetze der Nothwendigkeit ſeiner Natur, keineswegs aber als ein Product ſeiner freien Schöpferkraft. Zwar wird die Welt der Dinge ſelbſt, deren Urbeſtandtheile der Form und des Stoffes, aus Gott nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur emaniren, durch harmoniſche Verknüpfung dieſer Elemente, von welcher Verbindung Gott, als Intelligenz und als der Ordner des Alls, die Urſache iſt, zu einem Kosmos gebildet. Aber dieſe Bildung geſchieht doch auch nach einem, in dem mathematiſchen Verſtande Gottes gegründeten, und von demſelben auf das vollkommenſte erkannten nothwendigen Geſetze der nach mathematiſchen Grundregeln der Zahl und des Maaßes zu beſtimmenden Harmonie; weswegen auch Gott ſelbſt, als die Urſache dieſer Harmonie, das Fatum iſt, d. i. die unveränderliche Urſache, durch welche Alles auf eine unabänderliche Weiſe gerade ſo und nicht anders geſtaltet und gebildet wer-

den, und gerade so und nicht anders, als es geschieht, geschehen muß.

Diese Pythagorische Lehre der Emanation der Dinge aus Gott ihren Urelementen nach, und der genetischen Entwickelung und Ausbildung des Alls zu einem Kosmos nach dem mathematisch-nothwendigen Gesetze der Harmonie, erscheint aber auch unter dem Charakter einer physischen Theorie, sofern in derselben die höchsten, unter mathematischen Formen gefaßten Grundbegriffe und Grundsätze, in ihrer bestimmten Anwendung auf die wirkliche Natur, zu Erklärung der Entstehung und Ausbildung des Kosmos, an physikalische Begriffe geknüpft, und in dieser Verbindung zu dem gedachten Zwecke gebraucht werden. An die höchste Idee im System, die Idee der absoluten Einheit, die über beiden Urprincipien der Dinge, der Einheit und der Vielheit, als die Wurzel derselben, ist, wird nämlich geknüpft der physikalische Begriff einer Weltseele, die von dem Centralfeuer aus, als ihrem Sitze und unmittelbaren Organ, über das ganze Universum verbreitet ist, durch den Kosmos durchgehend, ihn durchdringend und zusammenhaltend, und auch äußerlich die Welt umfassend. Denn wie hiernach der höchste Begriff der absoluten göttlichen Einheit selbst durch die in ihn hineingetragene physikalische Bedeutung und Bestimmung einer, das All bewegenden, belebenden und beseelenden Naturkraft, in das Gebiet der Physik gezogen wird: eben so erhalten auch die untergeordneten, unter mathematischen Formen gefaßten, Begriffe von den beiden Urelementen der Dinge einen physischen Inhalt und eine physische Bedeutung und Bestimmung; indem der eine Urgrund der Dinge, die Einheit nämlich oder das Begränzende, dem im Universum der Mittelpunkt angewiesen worden, als ein aetherisches Feuer, das andere Urelement, die Vielheit oder das Unbegränzte, ebenfalls als Feuer, wiewohl verschieden von dem aetherischen Feuer der Hestia, gesetzt wird. Der mathematische Gegensatz der Einheit und der Vielheit, oder des Begränzenden und des Un-

begränzten, verwandelt ſich ſonach, in ſeiner phyſiſchen Bedeutung und Beziehung genommen, in den materialen Gegenſatz eines feinern und gröbern Feuerelements. Und dürfen wir aus der behaupteten größern Verwandtſchaft des aetheriſchen Weltfeuers im Mittelpuncte, mit der Weltſeele ſelbſt, obſchon ſie von demſelben, als der ordnende Geiſt, geſondert worden: ſo wie aus dem Geſetztſeyn der phyſiſchen Natur und Beſchaffenheit des Olymps, als des äußerſten, den Kosmos Einſchließenden, gleichfalls als eines Feuers, weil auch ihn die Weltſeele ſtark durchdrungen habe, eine ganz natürliche Folgerung ziehen: ſo iſt auch wohl die göttliche Weltſeele ſelbſt, ihrem Subſtrat und ihrer Subſtanz nach, ebenfalls für ein Feuer gehalten worden, welches ſich aber doch von dem aetheriſchen Feuer der Heſtia, als dem erſten Gefügten (τὸ πρῶτον ἁρμοσθέν), durch ſeine höchſte Reinheit und mächtigſte Wirkſamkeit unterſchieden.

Hiernach denn alſo auch der Pythagorismus in ſeinen Lehren von Gott und der Welt, ein hylozoiſtiſcher Pantheismus unter der Form einer phyſiſchen Emanations- und Evolutions-Theorie des Univerſums, durch Materialiſirung der höchſten göttlichen Intelligenz, als einer aus der reinſten aetheriſchen Feuerſubſtanz beſtehenden und den Kosmos durchdringenden und umfaſſenden Weltſeele, die darum mit demſelben, als ihrem Leibe, durch das innigſte und unzertrennlichſte Band vereiniget iſt! Von dieſer Seite betrachtet, möchte ſich demnach die pantheiſtiſche Weltanſicht der Pythagoriſchen Schule von der ihr gleichenden Anſicht der Jonier wohl nur darin unterſcheiden, daß jene, von ihrem genommenen mathematiſchen Standpuncte, als mathematiſche Naturphiloſophen, von mathematiſchen Grundbegriffen und Principien ausgingen, und ſodann erſt in der Anwendung der Mathematik auf die Kosmophyſik und Kosmogonie, die phyſiſchen Begriffe auf die mathematiſchen Grundformen zurückführten und denſelben unterordneten; indeſſen die Jonier, als empiriſche

Kosmophysiker, immer nur gewisse empirisch-physische Begriffe und Principien der Begründung und Ausbildung ihrer rein-materialistischen Weltansicht zum Grunde legten.

Was aber über dieses noch dieselbe physisch-pantheistische Lehre des Pythagorismus von der aller ihrer Vorgänger, namentlich unter den ältern Joniern, deren Emanationslehren wir bereits dargestellt, in einem höchst wichtigen und wesentlichen Puncte unterscheidet, was ihr einen nicht genug zu preisenden Vorzug vor ihnen allen ertheilt, und ihre Weltansicht auf eine höhere Stufe erhebt, das ist die hohe Idee von der Weltseele, nicht als der bloßen mechanisch-wirkenden Bewegkraft des Alls, auch nicht als einer bloßen organischen Lebenskraft der Natur, woraus das organisch-thierische Leben der Welt nach dynamischen Gesetzen sich entwikkelt, sondern eben derselben, als der obersten und vollkommensten Intelligenz. Die göttliche Weltseele ist den Pythagoräern, wie wir gesehen haben, nicht nur nicht ein Gewordenes, wie der hier und da pythagorisirende, aber gerade in diesem höchst wichtigen Puncte den ächten Pythagorismus auf eine so gröbliche Weise mißdeutende und die Wahrheit in Irrthum verkehrende Empedokles wähnte; sie ist ihnen auch nicht das blos Bewegende, Belebende und Beseelende im All, sondern dasselbe Princip der Bewegung, der Belebung und Beseelung ist ihnen eben auch zugleich die oberste und vollkommenste Intelligenz, als die Ursache der, nur einer Intelligenz erkennbaren, und nur durch die Kraft einer Intelligenz zu bewirkenden Weltharmonie.

Geleitet von ähnlichen Betrachtungen und Reflexionen über die Ordnung, die Regelmäßigkeit und Harmonie im Weltall, und von der Voraussetzung ausgehend, daß diese harmonische Weltordnung nur in einem höchsten ordnenden Geiste könne gegründet seyn, hatte sich die pantheistische Weltansicht zu derselben höhern Stufe der Ausbildung in den kosmophysischen Systemen auch eines jüngern (um Ol. 77. blühenden) Jo-

niers, des Diogenes von Apollonia, und des, wegen seiner innern Verwandtschaft mit den Joniern, zu denselben gerechneten tiefsinnigen Naturphilosophen Heraklits erhoben, indem beide Kosmophysiker ihren Begriff von der Weltseele bis zur Idee einer obersten Intelligenz gesteigert hatten, wie aus ihrer, im folgenden kurzen Umrisse, darzulegenden Naturansicht erhellen wird.

2. Diogenes von Apollonia (Ol. 77).

Daß Alles aus Einem seyn müsse, sich aus demselben verändere und durch dasselbe sey, behauptet nach dem Zeugnisse der Alten der erstere unter den ebengenannten Naturphilosophen, weil nur unter dieser Voraussetzung eine Wechselwirkung im Thun und Leiden unter den einzelnen veränderlichen Dingen in der Welt statt finden könne. Dieses Eine und einzige nothwendige Urwesen fand Diogenes mit seinem Vorgänger Anaximenes in der Luft, gestützt auf den nämlichen Grund, welcher den früheren Physiker auf diese Meinung gebracht hatte. Aber der Nachfolger und Schüler sahe weiter und schärfer, als der Vorgänger und Lehrer, indem Er von seiner Speculation Rechenschaft forderte über den Ursprung des Verständigen und Vernünftigen in der Welt, dessen Wurzel der besonnene Denker nicht in einem Verstandes- und Vernunftlosen Urwesen finden konnte. „Viel Verstand, bekennt Er daher, muß in dem Urwesen seyn; denn nicht war es sonst möglich, daß in der Weltordnung so viel verständige und zweckmäßige Anordnung erblickt werde;“ weswegen eben die Luft, als der Grund des verständigen Lebens, durch welche Thiere und Menschen leben, da in ihnen Seele und Verstand ist, für das Urwesen müsse gehalten werden. Aus diesem unentstandenen und unvergänglichen, mit Verstand begabten Urwesen und Urseyn, gehen, nach dieses Emanationslehrers Ansicht, die einzelnen, dem Wechsel des Entstehens und Vergehens

unterworfenen Dinge hervor, die nichts anders sind, als verschiedene wechselnde Zustände der Einen und ewigen Ursubstanz, nämlich des ewigen und unsterblichen luftartigen Körpers, der durch und in den einzelnen vergänglichen, von ihm nicht getrennten Dingen, nur auf unendlich verschiedene Weise sein eigenes, an sich immer gleiches und unvergängliches Leben fortsetzt und offenbart. Denn in allen diesen von einander verschiedenen Dingen, und in allen ihren mannigfaltigen, wechselnden Zuständen ist und bleibt doch immer die Eine und dieselbe, aber einer unendlichen Verschiedenheit von Veränderungen durch Verdichtung und Verdünnung fähige, und durch diese ihre beiden allgemeinsten Verwandlungsarten und deren unendliche graduelle Verschiedenheiten an Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, auf verschiedene Weise modificirte Luft. — Und wie nun überhaupt aus der Verschiedenheit dieser Modificationen, der Art und dem Grade nach, die mannigfaltigen Unterschiede unter den einzelnen Dingen der Welt abzuleiten sind: so ist es hieraus insbesondere auch zu erklären, warum nicht alle Dinge, gleich dem denkenden Urwesen, aus dem sie emanirt, Denkkraft besitzen; da zu den wirklichen Aeußerungen dieser Kraft ein gewisser Grad der Dünnheit und Trockenheit der Luft erfordert wird, den auf den niedern Stufen des blos thierischen Lebens das Uebermaaß der Feuchtigkeit hemmt und zurückhält. — Diese Vorstellung unsers Physikers von den Hindernissen der Denkkraft in ihren thätigen Aeußerungen durch ein Uebermaaß von Dichtigkeit und Feuchtigkeit, erinnert an einen ganz ähnlichen Gedanken Heraklits, dessen physische Evolutions-Theorie, die überhaupt in so manchen wesentlichen Puncten mit der eben dargelegten Ansicht des Diogenes übereinstimmt, wir ohne Zweifel mit noch größerem Rechte ihren Platz auf derselben Stufe der Ausbildung anweisen können, weil bei diesem Naturphilosophen der Grundbegriff des Urwesens und der Urkraft, als der ursprünglichen Denk-

kraft, noch deutlicher und bestimmter hervortritt, und auch mehr noch zu befriedigender Erklärung der Weltordnung gebraucht wird.

3. Herakleitos von Ephesos. (Ol. 69. oder 70.)

Gleich den übrigen physischen Emanationslehrern unter den früheren bereits erwähnten Joniern ging auch Heraklit von der Betrachtung des allgemeinen Lebens der Welt aus, zur Erforschung des Wesens und des höchsten Princips desselben. Das Resultat seiner Nachforschungen über das Wesen der Welt und den Ursprung alles besondern abgeleiteten Seyns aus dem Urseyn, hat der tiefdenkende Physiker nach dem Zeugnisse der Alten in der Behauptung ausgesprochen: „Das Universum war immer, ist, und wird immer seyn ein lebendiges, unvergängliches und zugleich mit Denkkraft begabtes Feuer, nach bestimmten Gesetzen sich entzündend, und hinwiederum nach bestimmten Gesetzen verlöschend.“ — Wir können diesen Ausspruch des Naturphilosophen als den Text ansehen, zu welchem uns die Grundlehren des ihm eigenen naturphilosophischen Systems, unter der Form einer physischen Emanations- und Evolutions-Theorie, den ausgeführten Commentar liefern. —

Feuer also ist das Grundwesen; — von feuriger Natur die Substanz der Welt. Als dasjenige Wesen, welches immer war, immer ist und seyn wird, kann unter diesem Urwesen und Urseyn — dem nie Gewordenen und nie Untergehenden — keinesweges das gemeine wahrnehmbare Feuer verstanden werden, wie es als geworden es Element sichtbar erscheint in der Flamme; unter welcher elementarischen Grundgestalt, als στοιχεῖον, es unter eine Kategorie mit den übrigen, in Conflict mit denselben begriffenen, Elementen gehört. Als das nie Gewordene und nie Untergehende — das πῦρ ἀεὶ ζωόν — kann

es auch überall nicht in die Reihe der Erſcheinungen gehören; kann nie und nirgends weder in irgend einem einzelnen Theile, noch im Ganzen der Sinnenwelt geſucht und gefunden werden. Denn in der geſammten Natur, in wie fern ſie als Sinnenwelt ein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, giebt es nach dieſes Naturphiloſophen Grundanſchauung von dem allgemeinen Fluſſe aller Dinge, überall kein Seyendes und Beharrendes, ſondern nur ein unaufhörliches Werden, ein ſtetes Fließen und Verfließen, ohne irgend ein Bleibendes und Beſtehendes, das jemals vor dieſem ewigen Fluſſe der Dinge vorausgegangen wäre. Obgleich aber nicht der Zeit, muß doch dem Princip und der Bedingung nach, ein Seyendes dem Werden vorangehen, und demſelben zum Grunde liegen. Als dieſes nie gewordene und nie vorgehende, über dem geſammten Gebiete der Erſcheinungen hinausliegende, in dem unaufhörlichen Wechſel und Werden der beſondern erſcheinenden Dinge ſich immer gleich bleibende und beharrende, ewige und unvergängliche Weſen und Seyn — die Eine, allem Wechſel und Fluſſe zum Grunde liegende Natur (ὑποκειμένη) — erkannte Heraklit das Feuer, weil gerade im Feuer, als dem Beweglichſten, vermöge ſeines Triebes zum ewigen Wechſel ohne allen Stillſtand, die reine und ungehemmte, ihm eigene Thätigkeit und Bewegung, am ſichtbarſten in der Erſcheinung ſich darſtellt.

Im Feuer alſo, aber nicht in der niedern elementariſchen, ſondern in der höhern dynamiſchen Bedeutung das Weſen deſſelben gefaßt, erblickte der dynamiſche Naturphiloſoph die allgemeine, Alles durchdringende Lebenskraft und die Grundform aller Dinge; — das Schema von dem Seyn und Leben der Welt. Und dieſe allgemeine Lebenskraft der Natur war ihm die göttliche Weltſeele ſelbſt, die in der Dignität eines allgemeinen Weltverſtandes (des κοινὸς λόγος) das Princip zugleich des phyſiſchen Lebens

und des überall verbreiteten Bewußtseyns und Erkennens ist.

Die wesentliche Einheit und Verbindung zwischen Selbstbewegung und Bewußtseyn in dem Einen göttlichen Princip des Feuers vorausgesetzt, mußte nun auch unser Naturphilosoph zu erklären versuchen: wie und nach welchem nothwendigen Gesetze die Erscheinungen, welche die Welt bilden, aus dem Princip des ewig lebendigen Feuers hervorgehen. — Da Heraklit außer dem eben gedachten Princip nichts weiter — keine untheilbare, weder gleichartige noch ungleichartige materielle Urbestandtheile — zur Erklärung der Weltbildung annahm; so konnte Er das Hervorgehen der Dinge auch nicht aus einem Streite zwischen solchen materiellen Stoffen erklären. Nur in dem Feuer selbst, und dessen Triebe zu unaufhaltsamer, in beständigem Wechsel begriffener Thätigkeit und Bewegung, die bald durch Heraustreten aus sich selbst, bald wieder durch Zurückkehren in sich selbst sich äußert, konnte der Naturphilosoph das alleinige, sich selbst genugsame Princip der Weltbildung finden. In diesem Selbstbewegungstriebe des dynamischen Feuerprincips, dem Triebe des regesten und freiesten Lebens, ist gegründet seine Verwandlungsfähigkeit, wonach dieser Proteus in den verschiedenartigsten Gestalten und Formen in der Erscheinungswelt hervortritt, immer dasselbe und doch auch nie dasselbe seyend; — das Eine in Allem, und Alles in und aus dem Einen. Die Art und Weise, und das Gesetz dieser Verwandlungen wird in dieser Evolutionstheorie vorgestellt unter dem Bilde des Weges nach Unten (ὁδὸς κάτω) oder des Erdwärts; und des Weges nach Oben (ὁδὸς ἄνω) oder des Feuerwärts. Durch dieses Gesetz sind drei allgemeine Verwandlungsweisen des Feuers, und mit diesen zugleich drei Hauptentwickelungsstufen in dem All des ewigen Flusses der Dinge bestimmt: bezeichnet als Feuer (in der Erscheinung), als Meer und als Erde, unter denen die zweite Stufe den mittlern

Punct, die erſte und letzte dagegen die beiden Endpuncte darſtellen. Aus dem Conflict der beiden einander entgegengeſetzten Richtungen in der Bewegung der einen Kraft, und der Hemmung oder dem Zuſammentreffen dieſer Bewegungen auf demſelben Puncte, iſt denn auch allein nur das Hervorgehen der Dinge aus ihrem Princip zu erklären, ſo daß, wie die Totalität aller Dinge insgeſammt, auch jedes einzelne und jede beſondere Form des Seyns nur als eine Syntheſis Entgegengeſetzter anzuſehen iſt.

Was nun insbeſondere aber das Verhältniß der Seele, als des Subjects des Bewußtſeyns und Erkennens, zu dem Urweſen und Urgrunde aller Dinge betrifft: ſo muß dieſe, im Gegenſatze gegen das Starre und Todte des Leibes, dasjenige Weſen ſeyn, welches die höchſte Stufe darſtellt von dem Wege nach Oben; derjenige trockne Dunſt nämlich (ξηρὰ ἀναθυμίασις), welcher auch die Geſtirne bildet, und die höheren meteoriſchen Erſcheinungen erzeugt. Ihrem höheren vernünftigen Beſtandtheile nach iſt die Seele das Subject und Princip des vernünftigen Erkennens und des wahren Wiſſens, in welchem, unbeſiegt von den niedern Stufen des Seyns, die gemeinſame Vernunft (der κοινὸς λόγος) oder das allgemeine Bewußtſeyn, vorgeſtellt als der verſtändige, Alles umfaſſende Umkreis (das περιέχον) der Welt, waltet. Mit dieſem κοινὸς λόγος, als der göttlichen Seele des Alls, ſteht in Gemeinſchaft die vernünftige Seele, dem, auf niedern Entwickelungsſtufen gebildeten Leibe, von außen kommend durch alle Thore und Kanäle, welche dem Leibe eine Gemeinſchaft mit dem περιέχον eröffnen, aus welchem die vernünftige Seele abſtammt, in welcher jedoch, als einem niederwärts gezogenen, und mit einem Leibe verbundenen Theile der göttlichen, das All umfaſſenden Seele, die Reinheit und Lauterkeit des göttlichen Feuers getrübt, und darum auch die Einſicht des Wahren beſchränkt iſt. Am ungetrübteſten und vollkommenſten findet ſich das göttliche

Feuer noch in der trockenen Seele, weil in ihr, unbesiegt von den niedern Stufen des Seyns, die gemeinsame Vernunft noch am ungehindertsten und kräftigsten waltet, in demjenigen Zustande wenigstens, in welchem die Kanäle der Gemeinschaft offen stehen, nämlich im Zustande des Wachens; weshalb denn auch die trokkene Seele die weiseste und die beste ist. Und wie die menschliche Seele, so kehrt auch alles andere in der Welt zu der Quelle wieder zurück, aus welcher es ausgeflossen ist. Diese Rückkehr in Auflösung aller Dinge im Feuer (der Weltverbrennung), welche als eine Rückkehr zu der ungehemmtesten Bewegung und dem regsten und vollkommensten Leben des Feuers anzusehen ist, wechselt unaufhörlich mit der Entstehung der Welt ab, und geschieht in bestimmten Zeitperioden nach einem Gesetze der Nothwendigkeit, dem Verhängnisse (εἱμαρμένη), welchem überhaupt alles Werden unterworfen ist, und wodurch die Ordnung und Harmonie des Ganzen besteht.

Dies sind die wesentlichsten Grundzüge eines Systems, welches wir hier für unsern Zweck nur von derjenigen Seite darzustellen brauchten, von welcher es uns die Ansicht einer physischen Evolutionslehre, gleich den vorhergehenden und nachfolgenden Lehren von derselben Art und Form, darbietet. — In wie vielen, gar sehr erheblichen und wesentlichen Hauptpuncten diese Theorie von den übrigen, mit ihr auch noch so verwandten, abweiche, und durch die ihr eigenthümliche Naturansicht den Vorrang ihnen allen abgewinne, das muß bald und leicht die flüchtigste Vergleichung uns entdecken lassen.

An die Stelle des alten Chaos, als eines Urzustandes der Ruhe des im bloßen Keime noch unentwickelt liegenden Alls der Dinge, tritt hier in seiner Neuheit und Originalität der Grundgedanke eines ewigen Flusses der Dinge, und mit ihm eines absoluten

ewigen Werdens in seiner unumschränkten Gültigkeit für die gesammte Welt der Erscheinungen im Einzelnen wie im Ganzen hervor, und dient der Heraklitischen Naturansicht, von einer gewissen Seite, zur Grundlage. Verbannt also sind, dieser Ansicht gemäß, aus dieser Theorie einer genetischen Entwickelung des Weltalls alle Vorstellungen von Ruhe und Stillstand in der Natur. Das Gesetz eines ewigen Flusses der Dinge verträgt sich mit keiner Annahme eines ursprünglichen chaotischen Zustandes derselben. Daher denn auch kein wirklicher Anfang, so wenig als ein wirklicher Untergang der Welt; sondern immer und ewig nur ein unaufhörlicher Wechsel von Zuständen der Evolution und Involution, ohne mehr denn ein augenblickliches Bestehen oder vielmehr Nichtbestehen des einen wie des andern Zustandes, wobei das Princip dieser Welt doch immer Eines und dasselbe bleibt; — ein bald sich entzündendes, bald wieder verlöschendes Feuer. — Ein anderer Hauptgedanke, welcher in der Heraklitischen Evolutionstheorie in dem klarsten Lichte sich zeigt, ist die große und fruchtbare Idee von einer obersten Intelligenz, welche mit ihrer, durch das ganze Universum verbreiteten, Denkkraft dieses Ganze umfaßt, und nach dem ihr eigenen Gesetze Alles wirket, und mit Kenntniß des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen Alles regiert. Diese Intelligenz, als der allgemeine Weltverstand (κοινὸς λόγος) für die Quelle aller Wahrheit, und für das Princip alles objectiv-gültigen, wahren Wissens anerkannt, wird aber freilich auch hier als eine, nach physischen Gesetzen innerhalb der Welt wirkende Naturkraft, d. i. als die Weltseele, zugleich einem Gesetze der unbedingten Nothwendigkeit, dem Schicksale nämlich, oder dem Verhängnisse (εἱμαρμένη) des absoluten Werdens, und eines unaufhaltsamen ewigen Wechsels in den Zuständen der Evolution und der Involution unterworfen.

Diese Idee von einer, physische Lebens- und zugleich Denkkraft, Natur- und zugleich Vernunft-

gesetzmäßigkeit in sich vereinigenden und sich gleichsam in ihr durchdringenden Grund- und Urkraft, als des höchsten Princips sowohl des Erkennens als des Lebens, war es ohne Zweifel wohl auch, welche lange nachher noch in einem spätern Zeitalter der Heraklitischen Evolutionstheorie des Universums eine so günstige Aufnahme bei der Stoa verschaffte, daß der Stifter dieser Schule, nebst seinen Nachfolgern und Anhängern, die Grundsätze dieser Theorie nicht bloß zur Grundlage seines Lehrgebäudes der Physik, sondern auch selbst der Ethik machte. Denn an die Vorstellung von der Weltseele, als der obersten Intelligenz, knüpft die durch die Stoische Physik weiter ausgebildete Evolutionstheorie nun noch die Idee eines moralischen Urwesens, und, als solchen, des Princips einer moralischen Gesetzgebung und Weltordnung. Auf dieser höchsten Stufe seiner Ausbildung sehen wir den physischen Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre in seiner Vereinigung mit dem moralischen Theismus. Der Versuch dieser Vereinigung macht die wichtigste und bedeutendste Epoche in der Geschichte der progressiven Ausbildung des physischen Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre, wie aus einer nähern Bekanntschaft mit dem Eigenthümlichen in der stoischen, die Lehren von Gott und der Welt betreffenden Physik in ihrem Verhältnisse zur Ethik, als der Grundlage derselben, sich ergeben wird.

IV.

Ethisch-physische Weltansicht im System des mit dem moralischen Theismus vereinigten physischen Pantheismus der stoischen Naturphilosophie.

Die Rechte der Moral und der Religion durch Wissenschaft und Dialektik zu begründen; sie einerseits sicher zu stellen gegen die Angriffe, denen sie von der

Skepsis der mittlern und neuern Akademie ausgesetzt waren, und ihnen andrerseits zugleich einen entscheidenden und dauernden Sieg zu bereiten über den antimoralischen Sensualismus und die irreligiöse Physik der Epikurischen Schule, mit welcher sie in den Kampf traten, und deren verderblichen Einwirkungen auf die Denkart und Handlungsweise sie auf das kräftigste entgegen zu wirken suchten; das war die höchste Tendenz und die Endabsicht alles Philosophirens der Stoa, welche mit Erreichung dieses großen Zweckes die Würde der Philosophie als einer Weisheits-, einer Tugend- und Gotteslehre aufrecht zu erhalten, mit dem wärmsten Eifer und mit Anstrengung alles dialektischen Scharfsinnes sich bemühte. So ward, wie Tiedemann mit Recht von ihr rühmt, die „Stoische Schule in ihrer ersten Anlage Verfechterin alles dessen, was dem Menschen groß und heilig ist; indem der ehrwürdige Stifter dieser Schule, als eifriger Freund der Tugend und Religion, einerseits den einreißenden Scepticismus der mittlern Akademie, welcher die, aus der natürlichen Gottesgelahrtheit und Religion entlehnten Grundsäulen seines, feste Ueberzeugung fordernden, Moralsystems zu erschüttern drohte, nicht gleichgültig ansehen, sondern einen ernsten Kampf gegen denselben, so wie andrerseits zugleich gegen Epikur's antimoralische und irreligiöse Grundsätze bestehen mußte." In diesem zwiefachen Kampfe gegen den Skepticismus und einen, dem ihrigen geradezu entgegengesetzten Dogmatismus, sehen wir daher auch die Stoiker alles Ansehen der Wissenschaft, und alle ihnen zu Gebote stehende Kraft der Dialektik zu Begründung und Vertheidigung der Grundwahrheiten der Moral und Religion aufbieten, um dem einreißenden Unglauben und der Skepsis in Ansehung dieser wichtigsten und heiligsten Angelegenheit der Menschheit entgegen zu wirken, und den sittlichen und religiösen Grundüberzeugungen ein entscheidendes Uebergewicht und eine sichere Stütze zu verschaffen.

Aber der Weg, auf welchem die Stoa das große, preiswürdige Ziel zu erreichen strebte, war verschieden von dem Wege, welchen vor ihnen Platon eingeschlagen hatte, um auf demselben die gleichen Zwecke zu erreichen. Denn auch Er hatte ja, vom Gefühl der Erhabenheit und Würde, und von der Wichtigkeit der höchsten Gegenstände des Philosophirens lebendig ergriffen und begeistert, allen Werth und alle Würde der Philosophie als Wissenschaft darin gesetzt, die Wahrheiten, welche der Menschheit über alles theuer und heilig seyn müssen, durch Wissenschaft und Dialektik fest zu gründen, und sie gegen alle sophistische und skeptische Angriffe, so wie gegen einen jeden, ihnen feindselig entgegentretenden Dogmatismus sicher zu stellen. Daß nun aber die Stoiker den von Platon betretenen Weg verschmähten, davon lag der Grund in ihrer allgemeinen materialistischen Denkart und Grundansicht von allem Wirklichen und Realen. Denn wie einerseits die tiefe Indignation vor jeder Philosophie, welche, wie die des Epikur, in Antimoralismus und Atheismus ausgehend, auf Resultate stößt, die mit den Aussprüchen und Anforderungen des Gewissens, und des sittlichen und religiösen Gefühls im Widerspruche stehen, die Stoiker von der Annahme und Billigung aller solchen Grundsätze entfernt halten mußte, die, ihrer Ueberzeugung nach, unvermeidlich zu solchen Resultaten führten: so verbot ihnen andrerseits doch auch zugleich eine unüberwindliche Scheu vor allem Hyperphysischen und Intelligiblen aus dem Gebiete der Natur hinauszugehen, und mit Platon in einem Jenseits der Natur, den reinen Vernunftideen, das Wesen der Dinge, und in der intelligiblen Welt der Ideen den Schlüssel zu Lösung der Aufgabe von der Entstehung und Beschaffenheit der wirklichen Welt zu suchen. Die Stoiker hatten die feste Ueberzeugung: Alles wahrhaft Reale, Existirende müsse körperlicher Natur seyn, da nur körperlichen Wesen ein Vermögen der Wirksamkeit zukommen kann. Von dieser Grund-

voraussetzung ausgehend, mußte daher die Stoa in ihren theoretischen Grundlehren von dem Seyn und Wesen der Dinge einem allgemeinen Naturalismus und Materialismus huldigen, von der Maxime geleitet: daß die Natur, als ein Reales, nicht aus idealen, hyperphysischen Gründen, sondern auch nur wieder aus physischen, materiellen und, als solchen, allein realen Principien erklärt werden könne. Aber wie nun diesen theoretischen Naturalismus und Materialismus mit dem praktischen Rationalismus und Idealismus ihrer Ethik und Religionsphilosophie in Uebereinstimmung bringen, und ein System der Philosophie aus Einem Stücke daraus machen? — Sie wollten zu denselben Resultaten, die Platon bei Begründung und Ausbildung seiner Idealphilosophie vor Augen gehabt, und deren Wahrheit und Realität Er aus Ideen, als höchsten Principien, durch Anwendung seiner dialektischen Methode zu rechtfertigen gesucht, auf einem ganz entgegengesetzten Wege unter Leitung materialistischer Grundbegriffe und Grundsätze gelangen. Ihr System sollte demnach ein Vereinigungspunkt des Epikureism und des Platonism seyn, indem sie den Naturalismus und Materialismus des einen, mit dem Rationalismus und Idealismus des andern meinten vereinigen zu können. Diese Vereinigung sollte auf eine Art geschehen, daß, mit Entfernung aller Widersprüche, den auf begreifliche Erklärungsgründe des Realen dringenden Forderungen des Verstandes ein vollkommenes Genüge geleistet würde, ohne doch darüber den Rechten und Ansprüchen der sittlichen und religiösen Wahrheiten auf wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung im mindesten etwas vergeben, oder dieselben wohl gar aus dem Gebiete des Wahren und Gewissen verweisen, und für bloße Producte der dichtenden Phantasie (gleich Epikur's Göttern) erklären zu müssen.

Da der durch seine sittliche und religiöse Denkungsart höchst achtungswerthe Stifter der Stoischen Schule schon in dem naturphilosophischen Systeme

Heraklits einen ſolchen Vereinigungspunct des Materialismus mit dem Intellectualismus, und des Naturalismus mit dem Theismus deutlich zu entdecken glaubte, und keinen eigenen neuen Weg zu einer ſolchen Vereinigung vor ſich ſah: ſo war es natürlich, daß ihm dieſes, ſeinen moraliſchen und religiöſen Anſichten und Ueberzeugungen unter allen ältern kosmophyſiſchen Syſtemen am meiſten zuſagende Syſtem, überaus willkommen ſeyn mußte; und daß er daher auch darauf bedacht war, die ſich angeeigneten Grundſätze dieſes Syſtems theils noch deutlicher zu entwickeln und weiter auszubilden, theils auch ſeinen eigenen Anſichten und Zwecken vollkommener anzupaſſen. Das vorherrſchende Intereſſe und Bedürfniß ſeines ſittlichen und religiöſen Gefühls führte nämlich den Zeno in der Ausbildung der ältern Kosmophyſik, die Er ſich zum Vorbilde und Muſter auserwählt, noch um einen bedeutenden Schritt weiter, indem Er an den Heraklitiſchen Begriff der Weltſeele, als des κοινὸς λόγος, noch die höchſte und fruchtbarſte moraliſch-religiöſe Idee der vollkommenſten ſittlich-geſetzgebenden Weltvernunft, und, als ſolcher, des oberſten Princips einer moraliſchen Weltordnung knüpfte. Durch dieſe Verbindung des Ethiſchen mit dem Logiſchen in dem Begriffe der göttlichen Weltſeele, erhob ſich eben die pantheiſtiſche Weltanſicht der Stoa über die logiſch-phyſiſche des Diogenes und Heraklit, ſo wie der Pythagoräer, zu der höchſten und würdigſten: einer ethiſch-phyſiſchen Anſicht.

Was theils der Stifter der Stoiſchen Schule ſelbſt, theils ſeine Nachfolger und Schüler, vornehmlich aber die beiden berühmteſten und verdienſtvollſten unter allen, Kleanth und Chryſipp, am meiſten aber der letztere, dieſe allgemein anerkannte und geprieſene Hauptſtütze der Stoa, für die Begründung und weitere Ausbildung ſowohl, als für die Unterſtützung und Befeſtigung der ihnen eigenthümlichen ethiſch-phyſiſchen Weltanſicht geleiſtet, darüber wird uns folgende, die weſent-

lichſten Hauptpuncte der Stoiſchen Grundlehren von Gott und der Natur befaſſende Darſtellung, ſo wie dieſe Lehren hier zum Syſtem eines mit der Moral und Moraltheologie vereinigten Pantheismus, unter der Form einer ethiſch-phyſiſchen Evolutionstheorie, ausgebildet werden, eine genügende Auskunft und Belehrung gewähren.

Von der Vorausſetzung ausgehend: die Welt könne, als Syſtem betrachtet, nicht für ewig gehalten werden, wie Ariſtoteles z. B. mit ſo manchen andern Kosmologen behauptet hatte, ſondern müſſe ein Gewordenes ſeyn, da aus mehreren Gründen ein Weltanfang ſich erweiſen laſſe, richteten die Stoiker, als Phyſiker, ihr erſtes Augenmerk auf die Grundprincipien, woraus der Urſprung ſowohl, als die Einrichtung und Beſchaffenheit der gewordenen Welt zu erklären ſey. — Da es in der Welt eine zwiefache Art des Seyns giebt, ein wirkendes und ein leidendes: ſo müſſen auch, ſchloſſen die Stoiker, die Principien der Dinge von doppelter Art ſeyn. Es muß ſonach ein leidendes und ein thätiges Princip angenommen werden; jenes, als ein leidendes Vermögen, dieſes, als eine wirkende Kraft. In dieſen beiden Grundprincipien fanden ſie nun auch die duo quaerenda, deren Cicero gedenkt: das eine, als das principium ex quo; das andere, als das principium per quod. — Das leidende Princip war ihnen die ewige Urmaterie, die ſie beſchrieben als eine todte, ungeordnete materielle Subſtanzenmaſſe, ohne alle eigenthümliche Beſchaffenheiten, ohne den feſten Charakter eines beſtimmten Elements. Dieſe, nicht blos qualitäten- und geſtaltloſe, ſondern, als das leidende Princip, auch kraftloſe und, der Quantität nach, unveränderliche Maſſe, iſt aber doch bildungsfähig. Das nämlich, was urſprünglich ohne alle eigenthümliche Beſchaffenheiten iſt, und, ohne alle Form und Geſtalt, als ein völlig geſtaltloſer bloßer Stoff, auch nicht ein Haufe von Atomen ſeyn kann, hat doch die Fähigkeit, alle die Beſchaffenheiten

und Formen anzunehmen, die das thätige Princip, durch sein Einwirken, aus ihm hervorbringt und bildet.

Dieses thätige, der Urmaterie, als dem leidenden, entgegengesetzte Princip, erklären die Stoischen Kosmophysiker zwar auch seiner Substanz und seinem Substrate nach, für ein körperliches Wesen, da ihrem allgemeinen materialistischen Grundsatze gemäß, alles für sich Bestehende, Existirende ein Körper seyn muß, und nichts anders als Körper Wirksamkeit haben kann, folglich auch jede Ursache ein Körper seyn muß. Aber indem sie ihrem thätigen Princip eine aetherisch-feurige Natur zum Substrat gaben, und diese aetherische Feuernatur, unter dem Charakter eines künstlerischen Feuers, auch πνεῦμα von ihnen genannt, von dem gemeinen Feuer, als einem der gewordenen Elemente, unterschieden, glaubten sie damit auch einen wesentlichen und reellen Gegensatz zwischen der körperlichen Natur des thätigen und des leidenden Princips festgestellt zu haben, welches letztere, als die ewige Urmaterie, die vier Grundstoffe, mithin auch das gemeine Elementarfeuer, dem Vermögen nach, in sich befaßt. Wie nun das thätige Princip, seiner Substanz nach, als eine aetherisch-feurige Natur, von der gröbern materiellen Substanzenmasse des leidenden Princips zu unterscheiden ist: so eben auch, als das Thätige, durch seine Kraft und Wirksamkeit. Denn durch diese giebt es dem ursprünglich ungeordneten form- und bewegungslosen Stoffe erst die Form, und ist sonach die wirkende Ursache von der Entstehung und Bildung der Welt und aller einzelnen Dinge in derselben, und ihrer Verknüpfung zu einem geordneten Ganzen. Da nämlich nicht nur aus Nichts nichts wird, und darum auch eine ewige erste Materie muß angenommen werden, als das principium ex quo; sondern auch durch Nichts nichts werden kann, mithin Alles seine vorhergehende Ursache haben muß: so ist auch das thätige Princip für die erste wirkende Ursache von der Entstehung und Bildung der Welt, so wie aller in derselben sich ereignenden Ver-

änderungen, also für die ursprüngliche Quelle alles Thuns und Wirkens, und alles Lebens in der Natur anzusehen. Ohne eine solche wirkende Ursache, behauptet Chrysipp, könne überall nichts geschehen, weil, was ohne wirkende Ursache ist, weder Wahrheit noch Unwahrheit habe. —

Auf verschiedene Weise äußert sich nun aber die Causalität des thätigen Princips im Schaffen und Bilden aller einzelnen Daseynsformen aus dem bildsamen Stoffe der ewigen leidenden Urmaterie, und im Hervorbringen aller Veränderungen in der Natur. Die erste Art der Wirksamkeit dieses Princips besteht in dem Bilden und Gestalten der rohen, ungeordneten Masse der Urmaterie, indem aus ihr, durch das Einwirken des thätigen Princips, zuerst die Elemente ausgeschieden und abgesondert werden, durch Vereinigen, Verbinden und Festhalten der materiellen Bestandtheile derselben, so daß sie nun als geformte Körper mit bestimmten Eigenschaften erscheinen und als solche fortdauern. Die auf diese Weise in der Sphäre der unorganischen Natur sich wirksam äußernde Kraft des thätigen Princips wird von Chrysipp die, die Materie zusammenhaltende, bindende Kraft (ἕξις und ἕξεις) genannt, und derselben die Luft zum substanziellen Substrat gegeben.

Eine zweite höhere Art von Wirksamkeit ist demselben thätigen Princip zuzuschreiben, sofern es auch zugleich für die wirkende Ursache alles Lebens in der Natur, des niedrigsten und unvollkommensten bloßen Pflanzenlebens, wie des höchsten und vollkommensten, des Geistes-Lebens, anzuerkennen ist. Das substanzielle Substrat dieser höhern Function des thätigen Princips ist, namentlich nach Chrysipp, reiner Aether, welcher mit seiner durchdringenden Kraft Alles zu beleben und zu beseelen vermag.

Also zwar eine Verschiedenheit von Kräften und von Functionen dieser Kräfte, aber doch immer nur Ein und dasselbe Princip, dem die verschiedenen Kräfte

beiwohnen, wie in dem menschlichen Seelenprincip, seiner Einheit ohngeachtet, verschiedene Kräfte begriffen sind. Und eben so, wie in dem menschlichen Seelenprincip abgeleitete, untergeordnete Kräfte von Grund- und Hauptkräften unterschieden werden, wird auch bei dem ersten thätigen Princip der Welt diese Unterscheidung geltend zu machen seyn. Unter den genannten verschiedenen Kräften, welche das thätige Princip besitzt, ist die allgemeine Vernunft- oder Denkkraft für die Grundkraft zu achten. Die oberste und vornehmste Kraft ist also auch zugleich die Grund- und Radicalkraft, von welcher alle übrigen abgeleitet sind.

Alle diese Kräfte des thätigen Princips wirken nun nach bestimmten Gesetzen; die im Unorganischen wirksame Kraft nach mechanisch-physischen, die organisirende nach Gesetzen des Organismus, die Denkkraft endlich nach Verstandes- und Vernunftgesetzen.

Von Seiten seiner vernünftigen Grundkraft betrachtet, ist das thätige Princip aber auch die Urquelle alles Rechts und des Sittlichen; — das Princip der sittlichen Gesetzgebung und Weltordnung. Denn das Sittengesetz ist das höchste Gesetz der nach sittlichen Ideen und Zwecken die Welt bildenden, erhaltenden und regierenden Vernunftkraft des thätigen Princips. — Dieses thätige Princip ist Gott, der sonach zu denken ist als ein lebendiges und vernünftiges, ewiges und seliges Wesen, die Welt bildend und regierend nach Gesetzen und Zwecken der Weisheit, der sittlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Nicht genug aber, daß die Stoiker sich einmüthig und entschieden zu der ersten Grundwahrheit aller moralischen Gotteslehre bekannten; — sie suchten auch diese Grundwahrheit zur Gewißheit zu erheben, indem sie mehrere Beweise für das Daseyn Gottes nicht nur, sondern auch für seine allwaltende Fürsehung und seine allweise und allgütige Regierung der Welt, und der Leitung menschlicher Schicksale und Angelegenheiten insbesondere, zu führen versuchten. Mit Recht rühmt da-

her auch Tiedemann die großen Verdienste der Zenonischen Schule um die Vernunfttheologie; „weil unter allen Philosophen des Alterthums keine Gottes Daseyn mit so warmem Eifer, so vielen und so bündigen Beweisen vertheidiget, als eben sie; und weil sie auch, ja sie am meisten, in den vorhandenen Beweisen für Gottes Daseyn die großen Lücken ausbesserten, und ihnen die meiste Stärke gaben, welche sie nur in der alten Welt erreicht haben; und dergestalt am meisten den Keim der vornehmsten Gründe des Glaubens an Gott bis dahin entwickelten, daß die Philosophie folgender Jahrhunderte ihm leicht eine, aller Zernichtung trotzende Festigkeit hinzuzufügen vermogte.“ —

Unter den verschiedenen Beweisen, durch welche theils Zeno selbst, theils seine vornehmsten Nachfolger und Schüler, Kleanth und Chrysipp, die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu begründen versucht, finden sich freilich so manche, welche die Probe einer strengen Kritik nicht zu bestehen vermögen. Es giebt aber auch mehrere andre, welche vor diesen schwachen und unhaltbaren Beweisgründen durch mehr Bündigkeit und natürliche Evidenz sich auszeichnen. Zu diesen letztern Beweisen von größerer Beweiskraft gehören einige von Kleanth und Chrysipp geführte, die wir im Sextus Empirikus (adv. phys.) und in Ciceros Büchern (de natura Deorum und in den Acad. quaest.) lesen können. — In der Reihe aller dieser Beweise ist am bemerkenswertheſten der moralische, gegründet auf das unleugbare Daseyn der Gerechtigkeit in der Welt, welche eine Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen, und mithin auch das Daseyn einer Gottheit, als moralischen Wesens und als Princips einer moralischen Gesetzgebung und Weltordnung, nach dem Gott und Menschen gemeinschaftlichen Gesetze der Gerechtigkeit, d. i. des Rechten und Sittlichen, voraussetzt. Wie nun für das Daseyn Gottes selbst, und daß dieser Gott nur Einer sey, ein ewiges und unvergängliches, lebendes und den-

tendes, von allem Uebel befreites, und darum auch seligstes Wesen, dem die Eigenschaften der Allmacht und der Allgegenwart, der Allwissenheit und der höchsten Weisheit, der Gerechtigkeit und Güte beizulegen sind: so boten sie nun auch allen Scharfsinn auf, die Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung und Regierung der Welt überhaupt, und insbesondere von Gottes vorzüglicher Vorsorge für die Menschen, durch mehr denn Einen Grund zu unterstützen, und zugleich gegen alle, von dem Daseyn der physischen und moralischen Uebel in der Welt, hergenommene Entwürfe sicher zu stellen.

Fassen wir nun von dieser Seite die Stoischen Lehren von Gott und der Welt auf, nach den für die Wahrheit derselben geführten Beweisgründen: wie möchten wir da wohl den mindesten Anstand nehmen können, in diesen Lehren allen ein System des reinen Theismus anzuerkennen, der, um seiner moralischen Tendenz willen, wegen der sittlichen Ideen, die hier an den Begriff von der Gottheit, als der obersten und vollkommensten moralischen Intelligenz, geknüpft sind, es auch vollkommen verdient, dem Theismus der Platonischen Philosophie an die Seite gesetzt zu werden. Denn in Vergleichung mit dem Anaxagorischen Begriffe von Gott, als dem νοῦς, und selbst dem Aristotelischen von dem ersten Beweger, müßte dem Stoischen Begriffe doch immer der Vorzug an sittlicher Würde zugestanden werden, da durch jene, mehr speculativen Begriffe, Gott doch nur von der physischen Seite, als Princip der physischen Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, nicht aber auch von der moralischen, als Princip der moralischen Weltordnung, war betrachtet worden.

Aber die Stoische Gottes- und Weltlehre zeigt uns auch noch eine ganz andere Seite, von welcher wir sie betrachten müssen, um sie vollständig kennen und richtig beurtheilen zu lernen. Erscheint, von jener Seite betrachtet, die Stoische Gotteslehre als ein reiner moralischer Theismus: so nimmt sie von dieser andern

Seite angesehen, ganz die Gestalt eines physischen, auf Grundsätze eines allgemeinen Materialismus, Naturalismus und Fatalismus gebauten Pantheismus an. Beide, jener moralische Theismus, und dieser materialistische Pantheismus, sollen sich zur Einheit und Harmonie Eines Ganzen so vereinigen, daß alle Widersprüche von demselben entfernt bleiben. In einen solchen Pantheismus mußte auch unvermeidlich der Theismus im System einer Philosophie ausgehen, die das Princip des allgemeinen Materialismus: daß alles Existirende Körper sey, und daß nichts als der Körper Wirksamkeit habe, als die erste, unumstößliche Grundwahrheit vorausgesetzt hatte. Diesem Grundsatze blieb nun auch die Stoa in Bestimmung ihres Begriffs von dem Wesen und der Substanz des thätigen, mit der moralischen Idee von Gott identifizirten Princips getreu; und sie glaubte für die Unterscheidung dieses Princips von dem leidenden der Urmaterie schon genug gethan zu haben, wenn sie dem erstern nur eine, von aller gröbern Materie, auch dem gröbern Elementarfeuer, verschiedene körperliche Natur zum substanziellen Substrat gegeben hätte. — Durch die Bestimmung der Substanz des göttlichen Princips, als eines feinen und unvergänglichen, reinen aetherischen oder künstletischen Feuers, sollte ein reeller Gegensatz zwischen Gott und der Materie festgestellt seyn, ohne mit dem Intellectualphilosophen Plato die Gottheit zu einem immateriellen, intelligiblen Wesen machen, und ihr dergestalt mit Ausziehung alles Körperlichen, auch zugleich die Substanzialität und das Vermögen der Causalität entziehen zu müssen.

Mit diesem Gegensatze war nun freilich für die Unterscheidung Gottes und der ewigen Urmaterie, in Ansehung der physischen Natur beider, so viel gewonnen, daß jener mit dieser nicht identifizirt werden dürfte. Denn die Materie war hiernach Gott nicht gleich, sondern ihr nur an die Seite gesetzt. Und vielleicht dürfte auch dieser Stoische Begriff von der körperlichen Natur

Gottes, als einer aetherisch-feurigen, im Wesentlichen nicht viel unterschieden seyn von dem Begriffe, den Anaxagoras von der reinen und einfachen Natur seiner Intelligenz sich gebildet, wofern Er unter dieser Natur wahrscheinlich auch nur eine feine und unvermischte Materie, als ein relativ Immaterielles, im Gegensatze mit der groben und gemischten, aus den Homöomerien bestehenden, chaotischen Urmaterie sich gedacht haben mochte, obschon er sie von dem Aether selbst noch unterschieden hatte.

Nicht nur aber war, jenem Gegensatze zufolge, die Materie als verschieden, ihrer gröbern körperlichen Natur nach, von Gott, mit demselben nicht als einerlei, sondern ihm nur an die Seite gesetzt; — sie war auch zugleich, als das blos leidende, Gott, als dem thätigen Princip, untergeordnet, und seinem Einwirken zu Bildung der Welt unterworfen. — Bei diesem Dualismus in Unterscheidung Gottes und der Materie, scheint nun die Stoische Theorie der Weltbildung durch eine oberste Intelligenz aus einem von ihr verschiedenen Stoffe, mit den ähnlichen dualistischen Systemen von Anaxagoras, von Platon, Aristoteles u. a. m. zusammen zu treffen. Aber dieses scheinbare Zusammentreffen verliert sich alsbald wieder, und es tritt in Ansehung dieses Punctes eine wesentliche Differenz hervor zwischen dem Stoicismus in seinen Lehren von Gott und der Welt, und denselben Lehren, wie wir sie insbesondere im Intellectualsystem der Platonischen Idealphilosophie begründet und ausgeführt finden. Wenn auch die Stoische Lehre von Gott und der Welt in der dualistischen Annahme zweier gleich ewiger und von einander verschiedener Grundprincipien der Dinge, eines rationalen und eines irrationalen, mit Anaxagoras, Platon, Aristoteles und Andern mehr sich vereiniget: so stellt sie sich ihnen allen doch darin wieder entgegen, daß sie diese Grundprincipien nicht auch als zwei von einander abgesonderte und wirklich getrennte Wesen anerkennt, sondern beide durch

das innigſte und unzertrennlichſte Band der Einheit, als zu Einem Ganzen vereiniget, ſich vorſtellt. Die Stoiſche Gottes- und Weltlehre iſt ſonach dualiſtiſch und antidualiſtiſch zugleich; — dualiſtiſch zwar in der oben angegebenen Bedeutung und Beziehung; aber auch nichts deſto weniger doch antidualiſtiſch, ſofern, nach den Grundſätzen dieſer Lehre, Gott nicht zu betrachten iſt als ein übernatürliches, von der ewigen Grundmaterie der Welt geſchiedenes und geſondertes Weſen, wie der νοῦς des Anaxagoras, und die höchſte, als ein intelligibles Object zu betrachtende, göttliche Intelligenz Platon's. Denn das thätige und intelligente Princip der Stoa iſt die immanente, allem Exiſtirenden inwohnende und Alles durchdringende Lebenskraft der Natur; — alſo die Seele des Weltalls, mit der Welt, wie die menſchliche Seele mit ihrem Leibe, durch das innigſte Band zur Einheit Eines großen individuellen Ganzen vereiniget. Als antidualiſtiſche Lehre von einem Gotte, der nicht außer und über der Natur, und einer Natur, die nicht außer und über Gott iſt, hat denn auch wirklich die Stoiſche Phyſik ihren phyſiſchen Pantheismus, der, als ſolcher, in ein Syſtem der Naturvergötterung ausgeht, in ſo vielen klaren und unzweideutigen Ausſprüchen dargelegt, daß warlich, nach dem competenten Urtheile unſers Tiedemann, dieſes gründlichen Kenners und Commentators der Stoiſchen Philoſophie, „nicht geringe Dreiſtigkeit dazu gehört, den Pantheismus von dieſem Syſtem abzuwälzen; eine Dreiſtigkeit, die nur aus dem blinden, mißverſtandenen Eifer für die Rechtgläubigkeit der Stoa könne erklärt werden.“ Die Rechtgläubigkeit dieſer Schule dürfen wir aber auch nicht in einem, von aller pantheiſtiſchen Vorſtellungsart einer Identification Gottes mit der Natur, von aller Materialiſirung der Vernunft, und aller Vergötterung der Natur durchaus freien und gereinigten Theismus ſuchen und finden, ſondern eben nur in ihrem Streben, den moraliſchen Theismus mit einem, auf Grundſätze des Materialismus und

des Naturalismus gegründeten, physischen Pantheismus zu vereinigen. Bei diesem überall sichtbaren Streben konnten darum die Stoiker die pantheistische Seite ihres Systems wohl nicht verdecken; auch wollten sie solche eben gar nicht verbergen. Denn es erschien ihnen ihr Pantheismus nicht nur in keiner gehässigen Gestalt, als ob derselbe mit ihrem moralischen Theismus unverträglich sey; sie glaubten vielmehr gerade in diesem ihrem naturalistischen und materialistischen Pantheismus die einzigfeste und unerschütterliche Grundlage des moralischen Theismus gefunden zu haben. In der festen Ueberzeugung: daß es kein Jenseits außer und über der Natur, als ein Reales und Existirendes, gebe; und daß alles Ideale und Immaterielle in seiner völligen Abgeschiedenheit von allem Realen, als ein blos Ideales, nichts als ein leeres Gedankending ohne alle Realität sey, mußten die Stoiker eben so denken, und dem Intellectualismus und Idealismus Platon's gegenüber dieselbe Sprache und Rede führen, in welcher ein berühmter Naturphilosoph unsrer Tage seine Denkart, so wie seine Ansichten und wissenschaftlichen Lehren von Gott und der Natur, seinem berühmten idealistischen Zeitgenossen und Gegner gegenüber, ausgesprochen hat.

Wir können daher den alten pantheistischen Naturphilosophen der Stoa dasselbe Raisonnement leihen, wie aus ihrer eigenen Seele geschrieben, mit welchem der neue pantheistische Naturphilosoph (Schelling in seiner polemischen Schrift gegen Fichte) seine Grundansichten von der Einheit und Identität Gottes und der Natur gegen die rein-idealistischen, ihm entgegen stehenden, geltend zu machen sucht.

„Ist Philosophie Wissenschaft des Göttlichen, als des allein Positiven: so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken (in der Ideenwelt) ist, oder allein durch diese (die reine Vernunft-Idee) kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes, als des allein Wirklichen,

eben daher allein Anſchaulichen, in der wirklichen oder Naturwelt, d. h. ſie iſt weſentlich Naturphiloſophie. Wäre ſie nicht Naturphiloſophie, ſo würde ſie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, alſo nicht das Poſitive der wirklichen oder Naturwelt ſey, d. h. ſie würde die Idee Gottes ſelbſt aufheben. Die wahre Philoſophie muß darum reden von dem, das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt. Der letzte Schritt, den ſonach die Philoſophie (auf dem Wege ihrer progreſſiven Ausbildung zur Vollendung) zu thun hat, iſt der, daß ſie Naturphiloſophie werde."

Dieſen letzten Schritt thaten nun bereits die Stoiſchen Naturphiloſophen mit Aufhebung des Gegenſatzes einer idealen und realen Welt, eines Jenſeits und eines Dieſſeits; einen Schritt, durch welchen auch ſie für die wiſſenſchaftliche Begründung und Ausbildung der Grundwahrheiten des moraliſchen Theismus, und vermittelſt deſſelben auch der Ethik, Alles gewonnen zu haben meinten. Und ſo ward demnach die Darſtellung des Seyns und Lebens Gottes nicht außer oder über der Natur, ſondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens, ſchon von den Stoikern als die letzte Syntheſe des Realen mit dem Idealen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch als die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt, als einer zur Naturphiloſophie gewordenen Vernunftwiſſenſchaft des Göttlichen anerkannt. Dieſe Syntheſe wurde eben darum auch der Vereinigungspunct des phyſiſchen oder naturaliſtiſchen Pantheismus mit dem moraliſchen Theismus im Syſtem der Stoiſchen Phyſik; — ſie wurde die Grundlage, worauf die ganze eigenthümliche ethiſch-pantheiſtiſche Weltanſicht der Stoiker ruhte; das Princip, woraus die von der pantheiſtiſchen Seite angeſehene Stoiſche Gottes- und Weltlehre, in Anſehung ihrer beiden Hauptpuncte, ſich entwickelte.

Der erste dieser Hauptpuncte, worauf wir zunächst hier zu sehen haben, betrifft die verschiedenen Begriffe, unter welchen die Stoiker die Gottheit, zu Bestimmung ihres Wesens und ihres Verhältnisses zur Welt, sich dachten. Hier kann es uns nun nicht befremden, so heterogene und mit einander, nach unsrer Vorstellungsart, streitende Elemente in Einer und derselben Idee des höchsten göttlichen Princips vereiniget zu finden; — den Begriff einer aetherisch-feurigen, die Welt durchdringenden Natur mit dem Begriffe einer obersten, die Welt nach dem Gesetze des Rechten und sittlich Guten gebildeten und beherrschenden sittlichen Vernunftkraft. Dieselbe Urkraft, die sie für die erste, allgemeine Ursache aller Ereignisse in der Welt erklärten, war ihnen die All-Natur, weil sie unter Natur eben das wirkende Princip aller sich ereignenden Veränderungen, und alles Lebens im All verstanden. Und da sie keine Kraft und keine wirkende Ursache ohne ein substanzielles Substrat von materieller Art sich denken konnten: so mußten sie auch ihrer göttlichen Urkraft ein solches Substrat geben, von so subtiler und reiner Art nur, daß ein Unterschied zwischen der Substanz des thätigen Princips und der gröbern der Urmaterie, als des leidenden Princips, übrig blieb.

Diese Gott gleiche Natur, als das wirkende Princip von Allem, war den Stoikern nun auch die Weltseele, die sie sonach mit ihrer Idee von der obersten Vernunftkraft identifizirten. — Damit war nun freilich zwar ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen Gott und Welt gesetzt, sofern nämlich unter letzterer das Ganze des aus der ewigen, dem Dualismus der Stoa zufolge, von dem thätigen Princip unterschiedenen Urmaterie, als dem rohen Weltstoffe, durch die Wirksamkeit der vernünftigen Urkraft evolvirten und gebildeten Systems des Himmels und der Erde, nebst allen in ihnen enthaltenen Wesen, begriffen wird. Dieselbe oberste göttliche Vernunft mußte aber eben darum auch, weil sie die Seele dieser Welt ist, nothwendig ein in-

tegrirender Theil derſelben, ja das Poſitive, als das Bewegende, Belebende und Beſeelende in ihr ſeyn, ſie überall mit ihrer Kraft durchdringend; alſo kein außerweltliches Weſen, und ihre Kraft keine übernatürliche, ſondern eben nur die allgemeine Naturkraft ſelbſt. — Aus dem Geſichtspuncte einer Weltſeele das höchſte thätige Princip betrachtend, war ſonach im Stoiſchen Syſtem das Verhältniß Gottes zur Welt ganz nach der Analogie des Verhältniſſes der menſchlichen Seele zu ihrem Leibe beſtimmt, und der Menſch, als der Mikrokosmos, im Verhältniſſe zum Univerſum, als dem Makrokosmos, gedacht. Dieſe Analogie finden wir in dem, von der pantheiſtiſchen Seite betrachteten, Syſtem der Stoa deutlicher und vielſeitiger, als in andern ähnlichen Syſtemen ausgeführt. Wie nämlich, urtheilten die Stoiker, Leib und Seele des Menſchen nicht einerlei Weſens ſind, eben ſo wenig auch die Seele der Welt und der aus der Urmaterie gebildete Körper derſelben. Wie nun ferner im menſchlichen Mikrokosmos die Seele der beſſere und vorzüglichere Theil iſt, und wie überhaupt das Thätige und Lebendige beſſer und vorzüglicher iſt, als das Unthätige und Unlebendige: ſo auch im Makrokosmos die Seele des Alls beſſer und vorzüglicher, als die todte, qualitäten- und kraftloſe, materielle Subſtanzenmaſſe, woraus, durch Einwirken des thätigen, belebenden und beſeelenden Princips auf dieſelbe, der Leib der Welt configurirt worden. Und wie endlich unter den verſchiedenen menſchlichen Seelenkräften die Vernunftkraft, dieſes denkende und, in ſeiner höchſten Dignität betrachtet, nach ſittlichen Geſetzen handelnde Princip, die Urkraft, und zugleich die höchſte und vornehmſte Kraft iſt: ſo auch unter den verſchiedenen Kräften der göttlichen Weltſeele, die nach ſittlichen Geſetzen und Zweckbegriffen handelnde Vernunftkraft, die ſonach eben ſo, wie in der menſchlichen Seele, im Weltall das ἡγεμονικον iſt, deſſen Macht und Herrſchaft die niedrigern, untergeordneten

Kräfte alle — das Irrationale dem Rationalen — unterthan sind.

Daß nun aber eine solche, mit Denkkraft, als ihrer obersten Kraft, begabte Seele, das thätige Princip der Welt; daß sonach Gott, den sie in diesem Princip anerkannten, ein lebendiges und denkendes Wesen, und eine moralische Intelligenz sey, das bezeugte den besonnenen, vom Gefühl der Hoheit und Würde der Vernunft begeisterten Philosophen der Stoa, das Daseyn der lebenden, empfindenden und denkenden Wesen in der Welt. Diese, der Vernunft, als dem ἡγεμονικον im All, huldigenden Naturphilosophen fanden es widersinnig und ungereimt, das Lebendige, Beseelte und Vernünftige aus der blinden Wurzel eines Unlebendigen, Unbeseelten und Vernunftlosen entspringen zu lassen; so verwerflich, daß sie eben aus dem Vorhandenseyn lebender und beseelter, und mit Vernunft begabter Wesen einen unumstößlichen Beweisgrund für die Wirklichkeit einer Urvernunft fanden, von welcher alle lebende und vernünftige Naturen, als von ihrer Wurzel, abstammen.

Dieselbe Analogie zwischen dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos, welche die Stoiker einen nicht unreellen und unwesentlichen Unterschied in der dargelegten Bedeutung und Beziehung zwischen Gott und der Welt finden ließ: mußte sie nichts desto weniger doch wieder zur Annahme einer innigen und unzertrennlichen Verbindung beider zur Einheit und Identität Eines Ganzen führen. Denn wie die menschliche Seele, als die Bewohnerin ihres Leibes, denselben in allen seinen Theilen durchdringt, und durch das innigste Band mit ihm zum Ganzen Einer menschlichen Individualität verknüpft ist: so ist auch Gott mit der Welt durch ein gleiches Band zur Einheit und Identität Eines Ganzen vereiniget. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist daher einerseits zwar ein Verhältniß der Dependenz der letztern von dem erstern, sofern das beginnende sowohl, als das fortdauernde, wie auch das wieder un-

tergehende Seyn und Leben der Welt von der schaffenden und erhaltenden, oder der zerstörenden Thätigkeit der Weltseele abhängt; aber doch andrerseits zugleich auch ein Verhältniß der Immanenz. Denn Gott muß eben darum, weil Er die Seele der Welt ist, das immanente Princip derselben seyn, nicht geschieden von ihr, sondern als die natura naturans, sie überall und auf das innigste durchdringend, wie die Seele ihren Leib, obgleich die göttliche Weltseele, auch darin der menschlichen Seele gleichend, in einem gewissen Theile des Universums, nach einigen Stoikern, z. B. dem Kleanth, in der Sonne, ihren vorzüglichsten Sitz hat.

In Anerkennung dieser unläugbaren Einheit und Identität Gottes und der Welt, von der so eben aufgezeigten Seite der Immanenz das Verhältniß beider zu einander betrachtet, sind nun auch die Stoiker vollkommen unter einander einverstanden, und so entschieden über diesen Punct, daß sie nicht den mindesten Anstand nehmen, die würdigsten und erhabensten Prädicate, welche sie der Gottheit beilegen, auf die Welt selbst überzutragen, und durch diese Identification ihre pantheistische Weltansicht, unter der Form einer ethisch-physischen, in das klarste und unzweideutigste Licht zu stellen. Wenn sie die Welt nicht nur für ein lebendes, thierisches Wesen erklären, sondern sie sogar weise und vernünftig und glücklich nennen; wenn sie ihr die höchste Vollkommenheit beilegen, worin sie, als Ganzes, und von Seiten ihrer allverbreiteten Grundkraft betrachtet, alle ihre einzelnen Theile, und mithin auch selbst die Vollkommenheit des vollkommensten Menschen — des Weisen — übertrifft; wenn der Vater der Stoa selber das Daseyn Gottes aus Gründen zu beweisen sucht, die meistentheils die Identität Gottes und der Welt schon voraussetzten; und wenn endlich nach Ihm auch andre Stoiker einige dieser Gründe zu dem nämlichen Zwecke gebrauchen, und ihnen nur, wie Tiedemann bemerkt, durch Aufstellung mehrerer Er-

fahrungen ein größeres Gewicht und eine etwas veränderte Gestalt geben: so leuchtet es aus diesem Allen wohl klar genug ein, wie diese älteren Identitätslehrer der Natur und Vernunft, oder des natürlichen und des göttlichen Princips, über das Verhältniß Gottes zur Welt gedacht haben müssen, und wir wissen demnach auch zur Genüge, woran wir mit ihnen in Ansehung dieses entscheidenden Hauptpunctes ihrer pantheistischen Gotteslehre sind. — Und einen eben so genügenden Aufschluß giebt uns auch die Stoische Gottes- und Weltlehre in Ansehung des zweiten Hauptpunctes, betreffend die bestimmte Art und Weise, wie die Welt entstanden ist, und wie sie allmälig ausgebildet worden.

Da die Stoischen Kosmophysiker die Welt, als System betrachtet, nicht für ewig hielten, sondern aus mehreren Gründen einen, von vielen andern Physikern unter ihren Vorgängern, vornehmlich auch von Aristoteles selbst geläugneten Weltanfang zu beweisen suchten; und da sie ferner die Urmaterie, woraus die Welt durch die Wirksamkeit des thätigen Princips gebildet worden, für eine durchaus unthätige, alles eigenen Lebens und aller eigenen Bewegungskraft gänzlich ermangelnde materielle Masse ansahen: so müssen sie auch diesen Voraussetzungen zufolge, mit Anaxagoras z. B. einen uranfänglichen Zustand sich gedacht haben, in welchem an der Stelle der Welt ein bloßes Chaos existirt, bevor das thätige Princip auf diese chaotische, todte und bewegungslose Urmaterie eingewirkt, und durch dieses belebende und beseelende Einwirken das Weltsystem daraus gebildet. Die Kraft dieses thätigen Princips muß sonach in jenem uranfänglichen, dem wirklichen Anfange der Weltbildung vorhergegangenen, chaotischen Zustande unwirksam gewesen seyn, als eine ruhende, latente Kraft. Denn wäre sie immer wirksam gewesen diese Kraft: so müßte ja auch die Welt selber schon von aller Ewigkeit her existirt haben, und es könnte sonach von einem Anfange der Welt gar nicht die Rede seyn.

In dieſer Behauptung von einem Weltanfange ſehen wir die Stoiker von dem Wege der meiſten andern Phyſiker unter ihren Vorgängern, z. B. des Anaximandros, Anaximenes, Diogenes u. a. m., ja auch ihres eigenen Vorbildes und Meiſters in der Phyſik, des Heraklit's ſelber, beſtimmt abweichen; welcher letztere mit ſeinem Ausſpruche: „die Welt war, und iſt, und wird immer ſeyn ein ewig ſich entzündendes und wieder verlöſchendes Feuer," ſo entſchieden für die Weltewigkeit ſich erklärt hatte, und auch, ſeiner antidualiſtiſchen Grundanſchauung von der Natur gemäß, ſich erklären mußte. Dieſe Anſicht mußten überhaupt auch die Kosmophyſiker alle mit Heraklit theilen, welche, ausgehend von der Einheit der Natur, den Begriff im ſtrengſten antidualiſtiſchen Sinne gefaßt, an die Stelle des Dualismus eines ſtoffgebenden materiellen und eines formbildenden dynamiſchen Princips, nur ein einziges Grundweſen geſetzt hatten. Nicht ſo die dualiſtiſchen Phyſiker der Stoa, welche bei ihrer Vorausſetzung der ewigen Urmaterie, als eines blos leidenden Princips, einen Weltanfang annehmen konnten, wenn ſie es anders mit dem Begriffe des thätigen Princips glaubten reimen zu können, daß daſſelbe jemals ohne Wirkſamkeit und ohne alle wirkliche Lebensäußerungen exiſtirt habe. Da ſie nun in der Vorausſetzung eines Weltanfanges dem Anaxagoras beipflichteten, und auch, eben ſo wenig wie dieſer, in der Behauptung eines ewigen thätigen Princips, und eines Anfanges der Wirkſamkeit dieſes Princips, einen Widerſpruch fanden: ſo müſſen wir ihnen auch eine Vorſtellungsart von der beginnenden und allmälig fortſchreitenden Bildung der Welt beilegen, die mit dieſen Vorausſetzungen, und mit ihren Begriffen von dem Verhältniſſe der beiden ewigen Grundprincipien zu einander zuſammenſtimmt. Wir werden ſonach annehmen müſſen, daß die Stoiker der Evolution der Dinge zur Bildung eines Weltſyſtems einen Zuſtand der Involution vorangehen ließen, in welchem die Schöpferkraft

des immanenten weltbildenden Princips noch ruhte. Und wie hiernach die Stoiſchen Phyſiker der Weltbildung einen Anfang ſetzten, dem ein Zuſtand der Involution vorangegangen ſeyn muß: ſo ſetzten ſie ihr auch eine Gränze und ein Ziel in der Rückkehr aller Dinge zu dem urſprünglichen Zuſtande der Involution durch Auflöſung derſelben in die chaotiſche Einheit der Urmaterie. Dieſe Rückkehr bezeichneten die Stoiker durch die eingetretene Periode der Weltverbrennung, wodurch das thätige Princip ſeine zerſtörende, wie durch die Weltbildung ſeine ſchaffende und erhaltende Kraft und Wirkſamkeit offenbart. Da nun nach der Lehre der Stoiſchen Kosmophyſik der Weltanfang und der Weltuntergang, und eine auf dieſen letzteren jedesmal wieder erfolgende Wiedergeburt der Welt der Dinge in regelmäßigen, in beſtimmten Zeitpuncten eintretenden Abwechſelungen ohne Ende fort erfolgten: ſo paßt, zu Erläuterung dieſer Stoiſchen Vorſtellungsart eines unaufhörlichen Wechſels von Zuſtänden der Involution und der Evolution, das ſinnreiche Gleichniß ſehr gut, deſſen Jakob Thomaſius für dieſen Zweck ſich bediente. „Stellt euch, ſagt dieſer geiſtreiche Forſcher der philoſophiſchen Syſteme der Alten, ein ewiges Ey vor, deſſen Materie überall eine bildende Kraft durchdringt, und das mittelſt derſelben ſich in einen Vogel verwandelt, welcher (gleich dem Phönix der Fabel) ſich wieder in ein Ey umſchafft; ſtellt euch vor, daß dieſe Verwandlungen endlos in gewiſſen Zeitpuncten fortgehen: ſo habt ihr ein Bild, wie der Stoa zufolge die Welt Gott, und Gott die Welt wird, ohne Ende; auch wie Gott, Materie und Welt gegen einander ſich verhalten.“ — In dem uranfänglichen Zuſtande der Involution war urſprünglich die Welt Gott, da vor der Weltbildung nur der ewige materielle Weltſtoff (die leidende Urmaterie) und in derſelben die ſie durchdringende, aber während dieſes Zuſtandes für die Weltbildung noch nicht geſchäftige Kraft des thätigen Princips (gleichſam erſt noch als ein deus implicitus,

oder auch als ein mundus in deo implicitus und involutus) existirte. Mit dem Eintreten des Zustandes der Evolution wurde nun erst Gott zur Welt, durch Entfaltung und Entwickelung aller seiner Lebenskräfte im Bewegen und Gestalten, Beleben und Beseelen der todten Urmaterie (der deus implicitus zum deus explicitus, oder auch der mundus implicitus zum mundus ex Deo evolutus). Durch die beim Weltuntergange erfolgende Wiederauflösung der Dinge in die Urmaterie, woraus sie hervorgegangen, wird nun endlich die Welt wieder zu Gott; denn nach erfolgter Zerstörung der Welt bleibt nichts weiter übrig, als die ewige und unvergängliche Urmaterie, und die ihr inwohnende und sie überall durchdringende Urkraft. Und hiernach befand sich also der Stoische Weltgott in einer beständigen, in regelmäßigen Perioden mit einander abwechselnden Expansion und Contraction, so daß sein Seyn und Leben dem Schicksale eines unaufhörlichen Wechsels in den Zuständen dieser Expansion und Contraction unterworfen war. Wenn daher die Stoiker ihren Weltgott auch das Fatum nennen: so deuten sie damit bestimmt hin auf das Schicksal, dem dieser Gott in seinem Seyn und Leben, dem expliciten im Zustande der Expansion und Evolution, wie dem impliciten im Zustande der Contraction unterthan ist. Denn in ihrer Evolutionstheorie steht Alles, der Anfang und Fortgang der Weltbildung sowohl, als ihr Untergang unter Gesetzen einer unabänderlichen Nothwendigkeit, nach welchen der ganze genetische Entwickelungsprozeß des Universums, von seinem Anfangs- bis zu seinem Vollendungspuncte am Ziele einer jedesmaligen Weltbildung, auf eine unabänderliche Weise bestimmt ist. In den wesentlichen Bestimmungen der Bildungsfähigkeit der Urmaterie liegen nämlich schon präformirt die Keime aller Begebenheiten und Veränderungen, die jemals in der Natur sich ereignen werden; es ist dadurch sowohl die Ordnung im Entstehen der Dinge, als die Form und Beschaffenheit je-

des einzelnen Naturweſens, und die Verbindung von allen zu Einem großen Ganzen, mit Nothwendigkeit für die ganze Dauer der Welt beſtimmt. Das weltbildende Princip, als der innere Künſtler, der von Innen heraus die Materie zu einer Welt formt, muß bei ſeinem Schaffen und Bilden nach dem Bildungsvermögen des Weltſtoffes ſich richten, und ſeine wirkende Kraft muß auch überhaupt, ſofern ſie nicht bloße Vernunft-, ſondern auch zugleich Naturkraft iſt, nach Naturgeſetzen wirkſam ſeyn, die in ihm ſelber, als einer körperlichen, aus aetheriſchem Feuer beſtehenden Natur, ihren Grund haben. —

Die regelmäßig und vernünftig wirkende, mit allen Weltweſen innig vereinigte und ſie alle durchdringende göttliche Kraft, wirkt demnach nicht nach Vernunft-Ideen, als vorher entworfenen Muſtern im Platoniſchen Sinne, ſondern nach gewiſſen, theils in dem Bildungsvermögen der Urmaterie, theils in ihrer eigenen körperlichen Natur, als bloßer phyſiſcher Kraft, gegründeten Bildungsgeſetzen, welche die Stoiker in ihrer Sprache die λογους σπερματικους nannten. Dieſe λογοι σπερματικοι, oder rationes seminales, ſind es, wodurch die geſammte Einrichtung und Anordnung der Welt, und die ganze genetiſche Geſchichte ihrer Entwickelung präformirt und vorher beſtimmt iſt, gleich der Entwickelung und Ausbildung eines jeden organiſchen Naturkörpers aus organiſchem Keime oder Saamen, durch Bildungsgeſetze, die theils in der organiſchen Receptivität, theils in der organiſchen Spontaneität gegründet ſind. Da nun hiernach die eine göttliche Urkraft als bloße Naturkraft wirkt, ſofern ihre Cauſalität beſtimmt wird durch dieſe nothwendigen Bildungsgeſetze, aber auch von der andern Seite betrachtet, zugleich als logiſch- und ethiſch-geſetzgebende Vernunftkraft, ſofern ihre Cauſalität die Cauſalität der oberſten moraliſchen Intelligenz und des Princips der moraliſchen Geſetzgebung und Anordnung der Welt iſt: ſo geht, der Weltanſicht in dieſem Syſtem zufolge, Alles

natürlich und zugleich vernünftig in der Welt zu. Der gesammte Organismus des Universums entwickelt sich zugleich nach Natur- und Vernunft-Gesetzen aus dem Urstoffe durch die bildende Thätigkeit der Grundkraft, die einerseits als Vernunftkraft nach Ideen und Gesetzen der Vernunft, und doch andrerseits zugleich als Naturkraft nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit handelt, so daß zwischen Naturnothwendigkeit und moralischer Vernunftgesetzmäßigkeit, dem Naturgesetze des Müssens und dem moralischen Vernunftgesetze des Sollens, kein reeller Unterschied statt findet, sondern beide Eines sind, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet. — Diese Nothwendigkeit begegnet uns nun auch überall im System der Stoischen Natur- und Vernunftwissenschaft; sie leitet und beherrscht in diesem System den ganzen genetischen Entwickelungsproceß des Universums in seinem Entstehen und Fortgange sowohl, als in seinem Rückgange und aufs neue immer wieder beginnenden Anfange. Eine solche Nothwendigkeit ist es, welche in der Stoischen Evolutionstheorie jenen genetischen Entwickelungsproceß dem doppelten Gesetze der Ascendenz und des Kreislaufes unterwirft. Dem erstern Gesetze folgt die Theorie, sofern sie die Weltbildung in aufsteigender Stufenfolge allmälig fortschreiten läßt vom Unvollkommenern zum Vollkommenern, von der Formation der Elemente und der unorganischen Körper insgesammt, zur Bildung von Pflanzen- und Thierkörpern, bis hinauf zur Bildung der Menschen und der vernünftigen Naturen überhaupt, deren Seelen, vornehmlich von Seiten ihrer Denk- oder Vernunftkraft betrachtet, reine Ausflüsse und Theile der göttlichen Weltseele sind. Das letztere Gesetz des Kreislaufes ist bestimmt ausgesprochen in der Behauptung von dem endlosen Wechsel eines untergehenden und immer wieder sich erneuernden und verjüngenden Lebens der Welt; eines Wechsels, der in regelmäßigen Zeitpuncten sich ereignet, und so, daß bei Wiedergeburt der Welt Alles entweder wieder gerade so, oder auch anders wird, als es vorher war.

Der allgemeine, unabänderliche Zusammenhang in Verkettung aller Veränderungen und Begebenheiten in der Welt ist nun das Stoische Fatum, welches die Philosophen dieser Schule beschreiben als einen unaufhaltsamen Strom, der Götter und Menschen mit sich fortreißt, und dessen Macht nichts zu widerstehen vermag. — Dieses unhintertreibliche Schicksal war demnach den Stoikern ganz dasselbe, was ihrem Vorgänger und Lehrer in der Physik, dem Heraklit, das Verhängniß (εἱμαρμένη). Zwar freilich kein blindes, aber nichts desto weniger, auch als einsehendes und von sich wissendes, doch immer ein Schicksal, mit welchem überall keine, weder göttliche noch menschliche Freiheit bestehen konnte. Denn was war in diesem System alle Freiheit des göttlichen Handelns im Schaffen und Erhalten, wie im Zerstören und jedesmaligen Wiederaufbauen einer Welt — was war und was konnte sie anders seyn, als bloße Unabhängigkeit von fremden äußern Zwange, aber dabei zugleich eine unbedingte Unterwürfigkeit unter das eigene Gesetz der Naturnothwendigkeit, wonach Alles, der Weltanfang wie der Weltuntergang, und die ganze Reihe aller Veränderungen und Begebenheiten während der jedesmaligen Dauer einer Welt, auf eine nothwendige Weise vorher bestimmt war. Vorsehung, die in Anordnung und Ausführung des Weltplanes sich offenbarende, und ihre Weisheit und Güte verherrlichende Vorsehung, und jenes, nur nicht blinde, sondern sehende, von sich und seinem nothwendigen, an den Mechanismus der Naturgesetzmäßigkeit gebundenen Handeln, wissende Fatum, bedeutete darum den Stoikern Eines und dasselbe. Wir müssen daher auch das Urtheil unterschreiben, welches unser Tiedemann über das Stoische Fatum, dem Gott selbst in allem Wollen und Handeln unterthan ist, so wahr und so treffend in den Worten fällt: „Wo Gott der Begebenheiten Reihe frei und alleinig aneinander geknüpft hat, da ist und bleibt er Herr des Stromes, da lenkt er ihn, und wird von ihm unaufhaltsam nicht dahin gerissen; lenkt ihn auch dann noch, wenn bei

einmal gemachter Anordnung er unabänderlich zu beharren festgesetzt hat, weil auch dann noch die Erhaltung dieser Anordnung auf seinem Wohlgefallen beruht. Wo aber aller Begebenheiten Keime in den Grundstoffen schon liegen; wo aus den Grundstoffen alles sich entwickelt, wie aus einem Kern der Apfelbaum; wo das erste aller Wesen nach diesem Grundstoffe sich richten muß, und nur bewirken kann, was diese Keime erlauben; wo endlich das von Ewigkeiten zu Ewigkeiten im selben Gleise fortgeht: wie mag da ein anderes als blindes Schicksal, eine andere, als fatalistische, das ist durchaus nothwendige Anordnung der Dinge, angenommen werden?"

Bei der unumschränkten Herrschaft dieses Fatums kann nun auch überall keine individuelle Freiheit irgend eines einzelnen Weltwesens, also auch keine menschliche Freiheit bestehen. — Denn die göttliche, in allem ihren Handeln dem Fatum unterworfene Grund- oder Urkraft, ist ja, nach der Lehre der Stoa, das einzige wirkende Princip in der Welt; das Eine und All in der dynamischen Bedeutung. Alle Handlungen der einzelnen Weltwesen sind daher eigentlich nur als Handlungen dieses Alles in Allem wirkenden Princips, und die einzelnen, nach Zweckbegriffen handelnden vernünftigen Wesen, ohne alle eigene individuelle Freiheit und Selbständigkeit, nur als willenlose Werkzeuge anzusehen, in welchen und durch welche das thätige Princip seine Macht und Wirksamkeit äußert, und deren eigene Willenshandlungen darum auch nichts weiter sind, noch seyn können, als nur besondere Bestimmungen und Kraftäußerungen des einen, Alles vermögenden und Alles bewirkenden, thätigen Princips. —

In einen so entschiedenen, alle göttliche und menschliche Freiheit aufhebenden, Fatalismus mußte unvermeidlich eine Lehre ausgehen, die, bei ihrem excentrischen Streben nach Einheit, alle Gegensätze vertilgen, den Empirismus und Materialismus mit dem Rationalismus, den Materialismus mit dem Idealismus vereinigen wollte.

Aus der als erste Grundwahrheit vorausgesetzten Synthese des Idealen mit dem Realen, des Natürlichen mit dem Vernünftigen, des Ethischen mit dem Physischen, ergab sich folgerecht dieser strenge Fatalismus, von welchem selbst Chrysipp's Scharfsinn das System der Schule nicht zu befreien vermochte. —

So sehen wir also auch auf der höchsten Stufe der Ausbildung, die der physische Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre im Stoischen System erreichte, denselben in unzertrennlicher Verbindung mit dem Fatalismus, der hier nur den höhern Charakter eines zugleich intellectuellen, oder logisch-physischen Mechanismus, d. i. eines, in nothwendiger Verkettung der Gedanken und Handlungen der vernünftigen Grundkraft bestehenden, Determinismus angenommen. Wie demnach eine, auf Grundsätze des Empirismus, des Materialismus und Naturalismus gebaute Lehre des Theismus, nothwendig zu einem physischen Pantheismus sich gestalten, und wie dieser Pantheismus, als ein System der Naturvergötterung, ganz natürlich auch zum Polytheismus führen mußte, da die Annahme der Göttlichkeit des Alls, auch die Anerkennung der einzelnen Theile des Ganzen, vorzüglich aber der vernünftigen Weltwesen, als reiner Ausflüsse der vernünftigen Weltseele, in sich schloß: so konnte auch der, auf solche Principien gegründete, in physischen Pantheismus ausgehende Theismus, dem Fatalismus nicht entgehen. Auch die ethisch-physische Weltansicht in der Stoischen, mit der Naturwissenschaft identificirten Vernunftwissenschaft des Göttlichen, mußte unvermeidlich zu einer fatalistischen Ansicht werden, und sonach von dieser Seite mit allen ihr vorangegangenen, die auf tiefern Stufen stehen geblieben waren, sich vereinigen.

Und ist denn wohl der Fatalismus, den Begriff desselben in der einen oder andern, empirischen oder intelligiblen Bedeutung gefaßt, überhaupt auch von irgend einer pantheistischen Weltansicht zu entfernen?

Die im nachfolgenden Bande fortzusetzende, und bis auf die neueste Zeit fortzuführende historische Dar-

ſtellung der vornehmſten Syſteme, welche die Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculation aufzuweiſen hat, begleitet von einer unbefangenen und allſeitigen Beurtheilung des theoretiſchen und praktiſchen Werthes und Gehaltes derſelben, möge es ausweiſen: ob in der ganzen langen Reihe dieſer Syſteme auch nur ein einziges, welche Form daſſelbe auch immer angenommen haben möge, zu finden ſey, das nicht auf einem oder dem andern Wege in irgend eine Art von Fatalismus ausgehe und ausgehen müſſe. Iſt aber dieſes: ſo möchte auch wohl überhaupt die alte Sage von der Unverträglichkeit des Freiheitsbegriffs mit jeder, zum Syſtem einer poſitiven Wiſſenſchaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge ausgebildeten pantheiſtiſchen Weltanſicht, in dem allgemeinen, aus allen bisherigen Verſuchen der pantheiſtiſchen Speculation zu ziehenden Reſultate, ihre Beſtätigung finden. Die auf dieſem Wege gewonnene Ueberzeugung, daß überhaupt jede auf Einheit und Ganzheit Anſpruch machende Philoſophie als eine poſitive Wiſſenſchaft und Theorie des Ἓν καὶ πᾶν auf Läugnung der Freiheit hinausläuft, würde uns darum auch nur die Wahl übrig laſſen, entweder der Freiheit den Rücken zuzukehren, und irgend einem empiriſchen oder intelligiblen Fatalismus uns in die Arme zu werfen, oder von jedem Verſuche zu wiſſenſchaftlicher Begründung und Ausbildung irgend eines, mit der Freiheit unvereinbaren Syſtems, ſchlechterdings abzuſtehen, und auf den Beſitz eines ſolchen Syſtems Verzicht zu leiſten. Wofür wir uns bei dieſer Alternative zu entſcheiden haben möchten, das wird ohne Zweifel hauptſächlich darauf ankommen, ob wir dem theoretiſchen Verſtandes- oder dem praktiſchen Vernunft-Intereſſe das Primat einräumen ſollen.

Der Pantheismus

nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprung und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag

zur

Geſchichte und Kritik dieſer Lehre

in

alter und neuer Philoſophie

von

Gottlob Benjamin Jäſche,

Kaiſerlich Ruſſiſchem Staatsrath und Profeſſor der Philoſophie, Ritter ꝛc. in Dorpat.

Zweiter Band.

Berlin, 1828.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

Seinen

sämmtlichen werthen Zuhörern,

und unter Ihnen

den Liebhabern des Studiums der Geschichte der Philosophie insbesondre,

zum

Denkmal

seiner Achtung und Liebe.

Dorpat, den 12ten December 1827.

Der Verfasser.

Vorrede.

Am Schluſſe der Vorrede zu dem erſten, im vorigen Jahre erſchienenen Bande dieſes Werkes, hatte ich erklärt, mit Herausgabe der Fortſetzung es ſo lange noch anſtehen zu laſſen, bis ich erſt ein und das andere öffentliche Urtheil über den Werth deſſelben von Seiten ſachkundiger und billiger Richter vernommen, und in dieſen Beurtheilungen, wofern ſie anders auf eine nicht ungünſtige Weiſe über die Art der von mir verſuchten hiſtoriſch-philoſophiſchen Behandlung und Darſtellung des Gegenſtandes ſich erklärt haben ſollten, eine Aufmunterung zur Fortſetzung und Vollendung derſelben würde gefunden haben. Die Bedingung, an welche ich laut der gedachten Erklärung die Herausgabe des nächſt folgenden Bandes geknüpft, glaube ich nun ſchon erfüllt zu ſehen nach Erſcheinung zweier Recenſionen, welche mein Buch zu erhalten das Glück gehabt; einer frühern in der allgem. Halliſchen Littr. Zeitung No. 6. dieſes Jahrgangs und ei-

ner ſpätern, ausführlichern in der Leipziger Littr. Zeitung No. 76 und 77 deſſelben Jahres.

„Bei der Vorliebe Vieler unſerer Zeitgenoſſen für pantheiſtiſche Anſichten, iſt es — bemerkt der Verf. der erſtgenannten Recenſion — ein Verdienſt, die Geſchichte dieſer Anſichten näher zu verfolgen, und ihre Eigenthümlichkeiten genauer zu beſtimmen, als es bei Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen zu geſchehen pflegt.“ — Und dieſes Verdienſt durch die bereits begonnene und fortzuſetzende hiſtoriſch-philoſophiſche Darſtellung der verſchiedenen pantheiſtiſchen Syſteme in alter und neuer Philoſophie ſich erwerben zu können, bezeugt der Recenſent mit dem, am Schluſſe der Recenſion über den Inhalt des erſten Bandes, gefällten Urtheile: der Verfaſſer habe die von ihm angegebenen Unterſchiede (in den Hauptformen der pantheiſtiſchen Syſteme) mit Genauigkeit und Kenntniß an den, (im dritten und letzten Abſchnitte des erſten Bandes dargeſtellten) pantheiſtiſchen Speculationen der griechiſchen Schulen nachgewieſen, und man ſehe nun einer ähnlichen hiſtoriſchen Behandlung des Pantheismus der ſpätern Zeiten gern entgegen.

Ganz beſonders aufmunternd und erfreulich mußte für mich der ausgezeichnete Beifall ſeyn, mit welchem der Verf. der zweiten Recenſion in der Leipz. Littr. Zeit. meine Schrift über den Pantheismus in einer ausführlichen Anzeige, und einer gründlichen, in die Tiefe des Gegenſtandes eindringenden Beurtheilung derſelben aufgenom-

men, dem philoſophiſchen Publicum empfohlen, und zur Fortſetzung und Vollendung des angefangenen Werkes mich ermuthiget hat mit ſeinem, am Schluſſe der Recenſion ausgeſprochenen Wunſche eines weiten Wirkungskreiſes für meine fernern literariſchen Bemühungen.

Dieſe, durch den Inhalt des erſten Bandes für die Fortſetzung und Vollendung des Ganzen bereits erregten günſtigen Erwartungen zu erfüllen, habe ich mich bemüht, ſo viel ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Einſichten nur immer vermochte, den billigen Anforderungen ein Genüge zu leiſten, welche an eine hiſtoriſch-philoſophiſche Behandlung und Ausführung eines ſo reichhaltigen und ſo wichtigen Themas aller philoſophiſchen Speculation gemacht werden dürfen. Um nun aber auch für die, in dieſem zweiten Bande unternommene Fortſetzung der Geſchichte der weitern Schickſale pantheiſtiſcher Philoſopheme die Billigkeit meiner Leſer und Beurtheiler in Anſpruch nehmen zu dürfen, ſey hiermit die in der Vorrede zum erſten Bande von mir bereits gegebene Erklärung wiederholt: daß dieſer Verſuch einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung kein anderes und kein größeres Verdienſt ſich erwerben wolle, als nur durch Zuſammenſtellung des ſchon bekannten in Anſehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns ſich ausgeſprochen, einen klaren und umfaſſenden Ueberblick der verſchiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wiſ-

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFO

ſenſchaftlich, ausgebildeten, pantheiſtiſchen Weltanſichten zu gewähren.

Iſt es nun, zumal für einen bloßen Beitrag zur Geſchichte und Kritik der darzuſtellenden Lehre, auch nach dem Urtheile meines erſtgenannten Recenſenten, ſchon genug daran, nur die Hauptformen der mannichfaltigen Variationen des Einen Themas anzugeben, und die Unterſchiede in dieſen Formen in den wirklich vorhandenen uns bekannten Syſtemen nachzuweiſen: ſo glaube ich dieſer Anforderung auch in Beziehung auf die, in dieſem zweiten Bande bis auf die ſpätern Zeiten fortgeführte hiſtoriſche Behandlung des Pantheismus, wenigſtens nicht ganz unbefriediget gelaſſen zu haben. — Dieſer zweite Band eröffnet die Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen mit dem orientaliſchen Pantheismus, nach den verſchiedenen Hauptformen und Ausbildungsweiſen, welche er hier von der Denkart und Ausdrucksweiſe des Orients erhalten. Auch hier ließen ſich die Hauptformen pantheiſtiſcher Weltanſichten wieder nachweiſen an den verſchiedenen Arten und Stufen der Religionsentwickelungen des alten Orients, deren nähere und genauere Kenntniß wir, als eine Frucht derſelben, den hiſtoriſch-kritiſchen Nachforſchungen unſrer neuern orientaliſchen Alterthumsforſcher verdanken. Die Reſultate dieſer Forſchungen, und des aus ihnen zu Aufklärung der religiöſen Ideen und Vorſtellungsarten des alten, vornehmlich des indiſchen Orients, bereits gezogenen reichen Gewinns, habe ich für meinen beſondern Zweck zu benutzen geſucht, ſo weit meine

eigene Bekanntſchaft mit dieſen, zum Theil claſſiſchen Werken reichte, und ſo viel mir die Benutzung derſelben zu Gebote ſtand.* Es durfte mir jedoch überhaupt auch hier nur daran gelegen ſeyn, die Hauptformen pantheiſtiſcher Vorſtellungsarten und Anſichten aufzuſuchen und auszuzeichnen. Auch hier wird man den Gegenſatz zwiſchen den beiden Hauptformen in der Lehre des ἓν καὶ πᾶν antreffen, unter denen die älteſte im alten indiſchen Emanationsſyſteme, und die jüngſte als eigentlicher ſtrenger Pantheismus unter dem Charakter einer abſoluten AllEins-Lehre, mit deren Ausbildung die orientaliſche Speculation ihren Gipfel erſtiegen hatte, zum Vorſchein kommt. Wenn der, in Entfernung und Ausſchließung des Bildlichen aus dem Grundbegriffe, welcher den Emanations-Theorien und dem eigentlichen, ſtrengen Pantheismus gemeinſchaftlich iſt, oder in Verbindung dieſes Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie beſtehende Gegenſatz, bei unſerer, im erſten Bande verſuchten Entwickelung der verſchiedenen Hauptformen des Pantheismus noch nicht genug hervorgehoben worden, um auch von dieſer Seite den Unterſchied zwiſchen den Theorien der Emanation und der Lehre der Immanenz durch dieſes charakteriſtiſche Merkmal der Verbindung des Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie, oder der

*) Das ſo eben erſt erſchienene Werk: über religiöſe Bildung, Mythologie und Philoſophie der Hindus von Dr. J. G. Rhode habe ich leider nicht benutzen können, da meine Handſchrift bereits zum Druck abgegangen war, als dieſes Werk eben um dieſelbe Zeit erſt herausgegeben worden, und zu meiner Bekanntſchaft gelangt iſt.

Entfernung und Ausſchließung des Bildlichen aus demſelben, ins Licht zu ſetzen; ſo wird man nun hier bei Darſtellung der Hauptformen, welche der orientaliſche Pantheismus angenommen, dieſen Gegenſatz auf eine in die Augen ſpringende Weiſe hervortreten ſehen. Zwar mußten ſich allerdings der orientaliſchen Denkweiſe die Emanations-Theorien wohl beſonders empfehlen, eben darum, weil ſie dem Bilderſpiel der dichtenden Phantaſie einen unbegrenzten Spielraum verſtatteten. Aber der grübleriſche Speculationsgeiſt des Orientalen gefiel ſich doch auch zugleich in ſolchen überfeinen und excentriſchen, ſchwärmeriſchen Speculationen, die zu jener abſoluten All Einheits-Lehre, als einem Syſteme der Unification, ihn gelangen ließen; von welcher Lehre man wohl mit Recht behaupten darf, daß ſie nirgend feiner und künſtlichet als im Orient von den ſchwärmeriſchen Religionsphiloſophen, als Theoſophen, iſt ausgebildet worden. Der herrſchende Geiſt einer freien philoſophiſchen Forſchung hatte alſo, um die Wahrheit zu ergründen, auch ſchon im Orient nach allen Richtungen hin ſich verbreitet, und zu pantheiſtiſchen Lehren und Weltanſichten geführt, die der orientaliſchen Denkweiſe entweder als Ausgeburten der dichtenden, mit Bildern ſpielenden Phantaſie, oder als Produkte eines dialektiſchen Grübelgeiſtes zuſagten, der in den Regionen überſchwenglicher, das Selbſtbewußtſeyn, wie das Bewußtſeyn der Welt, überfliegender mit der Dichtung zugleich alles Wahre und Reale durch den abſtracten und leeren Be-

griff des Abſoluten annihilirender Speculationen umherirrte. —

Wie nun in der erſten und älteſten, uns bekannt gewordenen indiſchen Emanations-Lehre das Bildliche in der Vorſtellungs- und Darſtellungsweiſe, als das Unterſcheidende von dem eigentlichen ſtrengen Pantheismus, ſichtbar hervortritt: ſo finden wir es wieder als das vorherrſchende Element, und das in den Vordergrund Vorangeſtellte, auch in allen den ſpätern pantheiſtiſchen Syſtemen, von welchen jene alte indiſche Lehre der Emanation als die gemeinſchaftliche Stammutter anzuſehen iſt, und als das Muſter, welchem ſie mehr oder weniger nachgebildet worden, indem ihr Urſprung ſowohl als ihre eigenthümliche Ausbildungsweiſe zur Zeit der Vereinigung orientaliſcher mit occidentaliſcher Philoſophie durch Verſchmelzung und Vermiſchung jener mit dieſer vornehmlich mit Platons hypoſtaſirter Ideenlehre, zu ſuchen iſt. In allen dieſen Emanations-Theorien des Kabbalismus, Gnoſticismus und Neu-Platonismus, vornehmlich in den beiden erſtern, ſehen wir die bildliche Vorſtellungsweiſe des Lichts eine Hauptrolle ſpielen; das Urweſen vorgeſtellt als das Urlicht und die Quelle alles Lichts, die Geiſterwelt als eine Lichtwelt, und die Abkunft aller Weltweſen von dem Urweſen und Urſeyn vorgeſtellt unter dem Bilde des Ausfließens oder Ausſtrahlens aus der Quelle des göttlichen Urlichts.

Wann und wie dieſe, aus dem Orient durch Vermiſchung orientaliſcher mit occidentali-

ſchen Philoſophemen abſtammenden Emanations-Lehren in der Folge auch in die chriſtliche Theologie eingedrungen, und ſogar zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht worden ſind, und zur Grundlage eines, auf die Grundbegriffe und Grundſätze dieſer pantheiſtiſchen Speculation gebauten, und unter ihrer Leitung ausgebildeten Syſtems ſogenannter chriſtlicher Philoſophie, darüber giebt der nächſtfolgende fünfte Abſchnitt im Allgemeinen und in gedrängter Kürze die erforderliche Auskunft. — In ihrer Unabhängigkeit von aller Autorität des kirchlichen Glaubensſyſtems ſehen wir, unter der Form eines wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Syſtems der Immanenz, die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in neuerer Philoſophie wiederum auftreten in den pantheiſtiſchen Speculationen des Giordano Bruno und des Spinoza; die darum auch aus Rückſichten auf ihre innere nähere Verwandtſchaft hier im ſechſten Abſchnitte, womit dieſer zweiter Band ſich ſchließt, zuſammengeſtellt ſind. Erſterer nimmt keinen Anſtand, ſich geradezu für einen pantheiſtiſchen Heterodoxen oder heterodoxen Pantheiſten zu erklären, indem er ſich ſelbſt zu den eigentlichen Weltweiſen zählt, welche von dem gläubigen Theologen ſich eben dadurch unterſcheiden ſollen daß ſie nicht gleich dieſem die Gottheit außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen ſuchen. Auch Spinoza ſtellt ſich mit ſeiner Lehre von Gott und der Welt den neuern Chriſten entgegen, indem er (im 21ſten

Briefe an ſeinen Freund Oldenburg) bekennt: eine Meinung von Gott und der Natur zu haben, die von derjenigen Meinung weit abweicht, welche die neuern Chriſten zu vertheidigen pflegen. Und obſchon er zu Gunſten ſeiner gefaßten Vorſtellungsart von Gott, als der immanenten Urſache aller Dinge, wonach Alles, wie er ſagt, in Gott iſt, und in Gott ſich bewegt, auch auf die Autorität eines Ausſpruches des Apoſtels Paulus ſich beruft: ſo iſt er doch ſo weit entfernt, ſeine Philoſophie mit der Dogmatik des Kirchenglaubens in Uebereinſtimmung bringen zu wollen, daß er vielmehr in dem nämlichen Briefe ſeine, der orthodoxen Lehre geradezu wiederſprechende Meinung, die Wunder und die Menſchwerdung Chriſti betreffend, ohne alle Zurückhaltung ausſpricht. Der heterodoxe Pantheiſt Spinoza, welcher in dem erwähnten Briefe an ſeinen chriſtlichen Freund Oldenburg ſeine, von zwei Fundamental-Artikeln der orthodoxen kirchlichen Dogmatik abweichende Ueberzeugung in den Worten darlegt: me inter religionem et superstitionem hanc praecipuam agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam (sc. doctrinae) pro fundamento habeat; und, in Beziehung auf das Dogma von der Menſchwerdung Chriſti, von denen, welche dieſes Dogma annehmen, behauptet: non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit: — dieſer heterodoxe, und mit ſeiner Heterodoxie gegen einen vertrauten Freund

nicht zurückhaltende Pantheiſt konnte ſein philoſophiſches Syſtem alſo wohl nicht zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht wiſſen, und für dieſen Zweck es begründet und ausgebildet haben wollen.

Die heterodoxen Pantheiſten Bruno und Spinoza ſind nun hier von uns zuſammengeſtellt worden, weil in ihren Syſtemen die Lehre des ἓν καὶ πᾶν die Form einer wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz angenommen, und daher in der Geſchichte der neuern pantheiſtiſchen Speculation Epoche macht. Dieſe innere Verwandtſchaft in philoſophiſcher Denkart und Weltanſicht, die unter beiden ſich findet, hatte auch Jacobi'n bewogen, einen Auszug von Bruno's äußerſt ſeltenen Buche De la causa, principio et Uno zu liefern, in der Abſicht, wie er ſelbſt ſich in der Vorrede zu dieſem Auszuge erklärt, um durch Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza gleichſam die Summa der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν in ſeinem Buche darzulegen. — Den Pantheiſten Bruno muß Jacobi darum doch nicht für einen ſo ſehr verworrenen Kopf gehalten haben, ſonſt hätte er über ſeine pantheiſtiſche Lehre wohl nicht das ſo günſtige Urtheil fällen können, daß man ſchwerlich einen reinern und ſchönern Umriß des Pantheismus im weitern Verſtande geben könne, als Bruno ihn gezogen. Hat nun der, von einigen neuern Geſchichtſchreibern der Philoſophie, namentlich von Buhle und Tennemann benutzte, und von ihnen, wie von Schelling, als geiſtreich geprieſene Auszug Jacobi's

das Verdienſt, die pantheiſtiſchen Grundlehren Bruno's durch treue und genaue Nachbildung des Originals, uns wiedergegeben zu haben; ſo kann er wohl jenes günſtige Urtheil Jacobi's über den philoſophiſchen Charakter Bruno's, als Pantheiſten, zur Genüge rechtfertigen, und zum Beweiſe dienen, daß wenigſtens die Schrift, woraus dieſer Auszug gemacht iſt, ſo weit ſie das Syſtem ſelbſt, die philosophia Nolana, wie ihr eigener Urheber ſie nennt, und welche nach Jacobi's Verſicherung ununterbrochen, in der möglichſten Kürze mit Präciſion, in dem Auszug vorgetragen wird, nicht das Werk eines verworrenen Kopfes ſeyn könne. Auch ſelbſt die große Dunkelheit, welche dem Bruno von allen, die mit einer oder der andern ſeiner Schriften eine nähere Bekanntſchaft zu machen Gelegenheit gehabt, vornehmlich von Brucker und Bayle vorgeworfen worden, hat Jacobi, wie er verſichert, weder in dem Buche; De la causa etc, noch in dem De Infinito Universo et Mondi, gefunden. Von dem letztern Buche, deſſen Jacobi erwähnt, hat uns Fülleborn einen Auszug gegeben, welcher ſich, nebſt den Auszügen aus zwei andern ſeltenen Schriften des J. Bruno, in dem ſiebenten Stücke ſeiner Beiträge befindet. Von dieſem Buche urtheilt auch Fülleborn nicht ungünſtig; denn er findet in demſelben, wie er ſich ausdrückt, den Geiſt derjenigen Denkart in voller Kraft wehen, welche im Bruno den vollendetſten Pantheismus erzeugte, den ſich je ein Philoſoph gedacht hat.

Beide Werke, in Verbindung mit einander, ſind alſo wohl als die eigentlichen Quellen anzuſehen, aus denen man die Kenntniß des Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Syſtems ſchöpfen kann; weshalb auch Fülleborn, um den Geiſt der Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Speculation noch beſſer und ſicherer aufzufaſſen, als die lehrreichſte Anleitung dazu, die Bekanntſchaft mit der Ueberſicht empfiehlt, welche Jacobi in ſeinem Auszuge des erſtgenannten Bruno'ſchen Buches: De la causa, principio et Uno gegeben hat. Von dem Werke: De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis, wie der vollſtändige Titel der ſeltenen Schrift heißt, rühmt ſogar Fülleborn in dem Vorberichte zu ſeinem davon gegebenen ausführlichen Auszuge: es gewinne vielleicht an Deutlichkeit und Intereſſe noch dadurch, daß die bloß metaphyſiſche Idee der Einheit hier in einer beſtimmten Anwendung auf gegebene Erſcheinungen dargeſtellt iſt, und zum Theil durch aſtronomiſche Hypotheſen erläutert wird.

An die, aus den genannten Werken gegebenen Auszüge von Jacobi und Fülleborn habe ich mich nun bei meiner Darſtellung des Bruno'ſchen Pantheismus gehalten; wie denn auch Buhle in ſeiner Geſchichte der Philoſophie aus Fülleborns Auszuge Einiges beigebracht hat, was zur Begründung und Aufhellung von Bruno's pantheiſtiſchem Syſteme mitgehört, und Tennemann nicht nur dieſen, ſondern auch den Jacobi'ſchen Auszug für ſeine Darſtellung

dieſes Syſtems benutzt hat. — Bei unſerm Verſuche einer Darſtellung der weſentlichen Grundlehren des Bruno'ſchen Pantheismus ging uns daher auch Bruno, der Lobpreiſer und Anhänger der Lulliſchen Kunſt, nichts an; und wir konnten die Werke, die auf dieſe Kunſt ſich beziehen, und, wie Buhle davon urtheilt, nur als logiſche Seltenheiten und als Beiträge zur perſönlichen Charakteriſtik der Geiſtesphyſiognomie des Mannes ein Intereſſe für uns haben können, ganz auf ihrem Unwerthe wegen ihrer Unfruchtbarkeit, Verworrenheit und äußerſten Unverſtändlichkeit beruhen laſſen. Wenn nun Bruno bei der Gründung und Ausbildung ſeines pantheiſtiſchen Syſtems als einen eben ſo verworrenen Kopf ſich gezeigt hätte: ſo würde er freilich das Lob nicht verdienen, welches Jacobi ihm ertheilt; und auch Buhle würde ihm zu viel Ehre erwieſen haben, wenn er ſeinen Pantheismus für ungleich vollendeter erklärte, als die ältere Philoſophie ihn aufgeſtellt hatte. Möge daher immerhin der Bruno'ſche Pantheismus dem Spinoziſchen in ſyſtematiſcher, nach einer ſtrengen logiſch-mathematiſchen Methode verſuchten Ausbildung nachſtehen müſſen; dennoch werden wir auch dem erſtern das Verdienſt nicht abſprechen können, dieſelbe Lehre des ἓν καὶ πᾶν, als eine Lehre der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips mit Klarheit und auf eine intereſſante Weiſe dargeſtellt zu haben. Daß Bruno's Darſtellung der Lehre vom Univerſum nicht ohne wiſſenſchaftlichen Werth ſey, muß ja auch wohl der neueſte wiſſenſchaftliche Lehrer der abſo-

luten Identität, Schelling anerkannt haben, da er der einen unter ſeinen Schriften, welche von der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge handelt, den Namen Bruno vorgeſetzt, und dieſen Philoſophen zu denjenigen ſpeculativen Denkern zählt, in deſſen Lehre vom Univerſum die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips in einer der großen und wahren Formen ſich ausgeſprochen, welche in der Materie, nach ihrer wahren und urſprünglichen, von den Alten uns überlieferten, aber frühzeitig verloren gegangenen und zu jeder Zeit nur Wenigen bekannt geweſenen Idee, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips anerkannt. Nur das eine findet der neuere an dem ältern Lehrer deſſelben höchſten Gegenſtandes der Speculation zu tadeln, daß dieſer die Seele und die Form eines Dingen für identiſch erkläre, wodurch es ihm unmöglich werde, den höchſten Punct der Indifferenz zwiſchen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen. Daß nun aber doch Bruno die Grundbegriffe von der einen, erſten und allgemeinen, ſchlechthin einfachen, unwandelbaren und ewigen Materie, als der Einheit des natürlichen und göttlichen Princips, und von der ewigen, nothwendigen und erſten, mit der Materie gleich unvergänglichen, und eben dadurch ihr gleichen Form, als der Form aller Formen, im urſprünglichen Sinne der Alten, mit Klarheit und Beſtimmtheit aufgefaßt, und aus dieſen Grundbegriffen ſeine pantheiſtiſche Lehre vom

Universum entwickelt; das verdankte er seinem tiefen Studium der Alten, deren Schriften, wie Jacobi von ihm rühmt, er in Saft und Blut verwandelt, ganz von ihrem Geiste durchdrungen, ohne darum aufzuhören, Er selbst zu seyn. Er unterscheide darum auch mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt.

Bruno's Philosophie, so weit sie uns hier angeht, war sonach nicht die Philosophie seiner Zeit, weder die Aristotelisch-scholastische, noch die mystisch-schwärmerische eines, aus Ingredienzen des Kabbalismus, Neu-Platonismus und orientalischer Philosopheme gemischten Eklekticismus, sondern die Frucht eines, tief in den Geist der Systeme des griechischen Alterthums eingedrungenen Studiums, und einer freien und originalen, und nicht ohne Prüfung des von den Alten sich Angeeigneten, unternommenen Forschung. Mochte nun auch seine philosophische Denkart, durch den Geist und Geschmack des Zeitalters modificirt und irregeleitet, von manchen Vorurtheilen der Zeit, z. B. vom Glauben an Magie und Astrologie angesteckt seyn; und mochte auch seine große Vorliebe für die Lullische Kunst, welche den Mann von lebhafter Phantasie ein besonderes Wohlgefallen an dem Spielzeuge mit sonderbaren Begriffscombinationen und Analogien des Witzes finden ließ, zu dergleichen Spielereien und Träumereien verleiten: — diese Verirrungen seines, durch eine allzulebhafte und excentrische Phantasie irre geleiteten Verstandes haben dennoch keinen wesentlichen Einfluß auf die wissenschaftliche Aus-

bildung ſeiner pantheiſtiſchen Lehre vom Univerſum geäußert, ſo weit wir über den Werth und Gehalt derſelben, nach den Werken, aus deren Quellen ſie zu ſchöpfen iſt, urtheilen können. Um ſeiner Lehre vom Univerſum auch die Form einer Wiſſenſchaft zu geben, hatte wenigſtens doch Bruno, als nothwendige Forderung, eine Regel ſich vorgeſchrieben, welche Schelling ſelbſt in dem ſchon erwähnten Geſpräche Bruno, am Schluſſe deſſelben, als die vortrefflichſte Regel empfiehlt. „Was die Form der Wiſſenſchaft betrifft (heißt es daſelbſt) und die Forderung, den gediegenen Kern jenes Princips, (nämlich der Idee der Einheit und Identität Gottes und der Natur) zur höchſten Entwickelung, und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Geſtalt des Univerſums auszubilden, von der die Philoſophie der getreue Abdruck ſeyn ſoll, ſo können wir zu dieſem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns ſelbſt, noch andern vorſchreiben, die wir beſtändig vor Augen haben, als welche ein Philoſoph vor uns in den Worten hinterlaſſen hat. Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden den entgegengeſetzten und widerſtreitenden Enden der Dinge nachzuforſchen. Den Punct der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.“ Der Philoſoph, welcher dieſe Regel empfohlen, iſt eben Bruno. —

Beſteht nun in jenem eigentlichen und tiefſten Geheimniſſe der Kunſt der Speculation eben auch die Aufgabe aller pantheiſtiſchen Lehre überhaupt; und unterſcheiden ſich die beiden Hauptformen dieſer Lehre in den Syſtemen der Emanation und der Immanenz, nur durch die beſondere (im erſten Bande dieſes Buches von uns auseinandergeſetzte) Art und Weiſe, wie nach der einen oder der andern Form die Löſung derſelben Aufgabe verſucht wird: ſo kann man dem Pantheiſten Bruno den Vorwurf wohl nicht machen, daß er als ein verworrener Kopf beide Vorſtellungsarten, die der Emanation und der Immanenz, unter einander gemiſcht habe. Sollte jedoch unter Pantheismus in der Form eines Immanenz-Syſtems die Lehre von einem Gott ohne Welt, und dagegen in der Geſtalt einer Evolutions-Theorie eine Lehre von der Welt ohne Gott verſtanden werden müſſen: ſo würde dieſer, vom Verfaſſer der vor kurzem erſchienenen Streitſchrift: die Halb Kantianer und der Pantheismus, Herrn Profeſſor H. Ritter, beliebten Begriffsbeſtimmung zufolge, entweder nur die Lehre eines akosmiſchen Theismus, oder eines atheiſtiſchen Kosmismus für ein pantheiſtiſches Syſtem von völlig reiner, unvermiſchter Conſequenz gelten können; dagegen würde ein Syſtem des Pantheismus, als Kosmotheismus, nun für das Werk eines verworrenen Kopfes müſſen gehalten werden. Und ſo würde unfehlbar auch wohl Spinoza mit allen ſeines Gleichen unter die Zahl verworrener Köpfe herab-

zuſetzen ſeyn. Oder ſollte auch ſelbſt der Spinozismus, welcher doch für die Lehre des Pantheismus ſogar immer als claſſiſch gegolten hat, nicht für Kosmotheismus, ſondern entweder für ein Syſtem des Atheismus, oder des Akosmismus gelten müſſen? — —

„Eine Philoſophie, bemerkt Herr Profeſſor Hegel (in der zweiten, ſo eben erſchienenen Ausgabe ſeiner Encyclopädie der Philoſophie, wo er uns S. 59 u. ſ. w. ſeine Anſicht vom Spinozismus, ſo wie gegen das Ende des Buches ſeine Meinung vom Pantheismus überhaupt in einigen kurzen Grundzügen darlegt) —" eine Philoſophie, welche behauptet, daß Gott, und nur Gott iſt, dürfte wenigſtens nicht für Atheismus ausgegeben werden. „Gewiß nicht! Liegt aber nicht in dem bedeutenden Nur ganz offenbar zugleich die Behauptung: daß es keine Welt gebe? Und müſſen wir darum nicht den Spinozismus für einen Akosmismus anſehen? Factiſch hätte ſonach Spinoza mit ſeinem akosmiſchen Syſteme bewieſen, daß es doch auch möglich ſey, das anzunehmen, was man, wie Prof. Hegel in der angeführten Stelle erinnert, leicht für ganz unmöglich, oder wenigſtens für viel weniger möglich halte, als daß es keinen Gott gebe; indem man, eben nicht zu eigener Ehre, viel leichter glaube, daß ein Syſtem Gott leugne, als daß es die Welt leugne." — Hat denn aber Spinoza auch wirklich die Welt geleugnet; und müſſen wir darum ſein Syſtem mit Herrn Prof. Hegel für Akosmismus halten? — Wir glau-

ben auf dieſe Frage mit Ja und auch mit Nein antworten, und alſo behaupten zu dürfen: Spinoza habe die Welt geleugnet, und auch nicht geleugnet. Er hat ſie nämlich nicht geleugnet im Sinne und auf die Weiſe der alte Eleatiſchen Lehre; aber er hat ſie geleugnet in derjenigen beſtimmten Bedeutung, in welche die, dem Pantheismus entgegengeſetzte Lehre des Theismus das Daſeyn einer Welt anerkennt und vorausſetzt.

Wir berühren damit wiederum einen Punct, von dem bereits im erſten Bande dieſer Schrift die Rede geweſen, über welchen wir uns aber jetzt noch genauer und ausführlicher erklären müſſen. Zu dieſer Erklärung finden wir über dieſes noch eine ganz beſondere Aufforderung in der Behauptung, womit der Verfaſſer der zweiten, in die Leipziger Litt. Zeit. eingerückten Recenſion des erſten Bandes dieſer Schrift, unſere Meinung von der Eleatiſchen Lehre, als einer pantheiſtiſchen, beſtritten hat. Indem ich hiermit dem achtungswürdigen und verdienſtvollen philoſophiſchen Denker und Schriftſteller, der ſein Talent eines ſeltenen Scharfſinnes und einer energiſchen Denkkraft, ſo wie ſeine tiefe mathematiſchen Einſichten, mit Ernſt und Beſonnenheit dem Dienſte der Wahrheit und Wiſſenſchaft widmet, meinen achtungsvollſten Dank abſtatte, für die ausführliche Anzeige und die ſo gediegene Beurtheilung meiner Schrift; eine Kritik, die des Aufmunternden und Belehrenden ſo viel für mich enthält ſowohl im Loben des beifallswerth Befundenen, als im Tadeln und Zurechtweiſen, auch

da, wo meine Ueberzeugungen von den seinigen abweichen; möge die jetzt von mir zu gebende nähere und bestimmtere Erklärung über jenen bewußten unter uns streitigen Punct, die Eleatische Lehre betreffend, zum Beweise dienen, wie bereit ich bin, eine irrige, oder doch nicht genug berichtigte und genau bestimmte, und darum auch dem Mißverständnisse ausgesetzte Ansicht, mit der richtigeren, eines bessern belehrt, zu vertauschen.

Auf meine, im ersten Abschnitte S. 15. geäußerte Meinung über die Eleatische Lehre, findet sich in der erwähnten Recension folgende Gegenerklärung: „der Verfasser hat in Ansehung der Eleatischen Lehre zwar die vom Recensenten längst gegebene Erklärung mit einer dankenswerthen Sorgfalt berücksichtigt, und sich im Ganzen beistimmend geäußert: dennoch läßt er sich den hergebrachten Satz nicht nehmen: die Eleaten seyen Pantheisten. Nun fehlt aber in der ausgebildeten eleatischen Lehre zweierlei am Pantheismus, nämlich erstlich der Begriff der Welt, oder des Universums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; zweitens der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer sittlichen Welt."

Wir wollen für's Erste bei diesen Worten stehen bleiben, denn das in denselben ausgesprochene Urtheil über den eigenthümlichen Charakter jener Lehre entscheidet für oder wider die gemeinhin angenommene Meinung der eleatischen Speculation, als einer pantheistischen. — Daß in der ausgebildeten Eleatischen Lehre theils der Begriff der Welt, als einer Vielheit wandelbarer Dinge,

theils der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer sittlichen Welt, vermißt werde, ist ganz und gar nicht zu leugnen. Ich berufe mich hierbei auf die, im ersten Bande (erste Abth. des dritten Abschn.) gegebene ausführliche Darstellung des Eleatischen Systems. Demohngeachtet hatte ich mich dort für die, von ältern, wie von den mehresten neuern Auslegern der Eleatischen Speculation angenommene Meinung erklärt, welche in dem System dieser alten speculativen Denker einen entschiedenen Pantheismus erkennt, und darum auch unter der Aufschrift eines metaphysischen Pantheismus diese Lehre daselbst aufgeführt. Zwar konnte freilich die eleatische Lehre nur als ein reiner intelligibler Pantheismus angesehen werden, da die Eleaten mit ihrer Idee des Einen und All über das empirisch Wirkliche sich erhoben hatten. Bei dieser Vorstellungsart wurde voraus gesetzt, daß die Eleaten nur das Daseyn der Sinnenwelt, keineswegs aber die Realität einer intelligiblen Welt des übersinnlichen, von Bedingungen des Raumes und der Zeit unabhängigen Seyns und Wesens der Dinge geleugnet und sich dergestalt eine, der Fichteschen ähnliche idealistisch-realistische Weltansicht gebildet haben. Gegen diese Vorstellungsart macht nun der Recensent die Erinnerung: daß, obschon die Ausrede die Eleaten könnten wohl eine raum- und zeitlose, intelligible Welt angenommen haben, die einzige noch übrige sey, um die Eleaten nicht von der Liste der Pantheisten wegstreichen zu müssen; um so mehr, da diese Ausrede auch

über dieſes noch eine Veranlaſſung finde, in dem Satze des Parmenides: das Erkennen ſelbſt ſey das Seyende: ſo werde damit dennoch nichts gewonnen, und das zufällige Zuſammentreffen jenes Parmenideiſchen Satzes mit dem Idealismus gebe noch lange keine Fichteſche Anſicht. Zu der letztern gehöre ein vorausgehender Realismus, wie ihn Fichte im Anfange des Buches über die Beſtimmung des Menſchen ſehr deutlich beſchreibt. Dieſer müſſe umgekehrt, aber nicht ganz weggeworfen werden, wie es die Eleatiſche Speculation gethan hatte, die eben ſo wenig ein wirkliches Erſcheinen, als eine Vielheit der Dinge behielt. Denn dazu wäre Fichte's productive Phantaſie nöthig geweſen, ein Mannichfaltiges von Thätigkeiten im Innern des Realen, welches deſſen einfache Qualität gar nicht zuläßt.

Hierin nun muß ich dem ſcharfſinnigen Recenſenten vollkommen Recht geben, und damit zugleich mit aller Offenheit den Irrthum eingeſtehen, zu welchem das zufällige Zuſammentreffen jenes Satzes des Parmenides mit dem Idealismus mich verleitet hatte. Der himmelweite Unterſchied zwiſchen der alten Eleatiſchen, und der Speculation des neuern ſubjectiven Idealismus Fichte's, ſo wie überhaupt eines jeden, dem Realismus entgegengeſetzten Syſtems des Idealismus, beſteht allerdings, wie Recenſent ſo treffend bemerkt, eben darin, daß jene den Realismus gänzlich wegwirft, dieſe dagegen ihn bloß umkehrt. So hatte denn auch Jacobi, wie

er in seinem Briefe an Fichte versichert, durch die Vorstellung des Fichte'schen Idealismus, als eines umgekehrten Spinozismus, zuerst seinen Eingang in die Wissenschaftslehre gefunden. Hat nun aber die Eleatische Speculation den Realismus nicht bloß umgekehrt, sondern ganz weggeworfen, indem sie eben so wenig ein wirkliches Erscheinen, als eine Vielheit der Dinge behalten: so kann freilich damit, wie ich nun wohl einsehe, die Meinung nicht bestehen, welche den Eleaten die Annahme einer raum- und zeitlosen, intelligiblen Welt, im Gegensatze mit der von ihnen verworfenen Sinnenwelt, zuschreiben wollte. Denn der Begriff der Welt überhaupt verliert offenbar seine Bedeutung und seinen ganzen Gehalt, so bald der Begriff der Vielheit aufgehoben worden, weil ja auch eine absolutreale Welt, obgleich den Bedingungen des Raums und der Zeit nicht unterworfen, und darum unabhängig von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, doch als ein Inbegriff vieler und mannichfaltiger Wesen gedacht werden muß. Das All der Eleatischen Lehre ist darum auch nicht als ein Inbegriff vieler, und von einander der Qualität nach zu unterscheidender Realitäten anzusehen; also keine Welt der Dinge an sich, sondern es ist und bleibt immer nur „ein durchaus einförmiges Eins, welches statt aller andern Prädicate der Gottheit nur das reine Seyn und Selbstbewußtseyn, dieses aber einzig und ausschliessend besitzt."

Halten wir nun diese alte, ihrer wohlverstandenen Bedeutung nach aufgefaßte, Eleatische

All-Einslehre gegen die neuere des Spinoza: ſo muß es ſofort einleuchten, daß die letztere das Daſeyn der Welt keineswegs leugne in dem Sinne, in welchem die erſtere es leugnet. Denn es fehlt in dem Spinoziſchen Syſteme weder das eine noch das andere von jenen beiden weſentlichen pantheiſtiſchen Elementen; nämlich weder der Begriff der Welt, oder des Univerſums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; noch auch ſelbſt der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer ſittlichen Welt. —

Wir wollen hier nur auf das erſtere, als das beſtrittene Element des Spinozismus unſere Aufmerkſamkeit richten.

Um die oben erwähnte Anſicht vom Spinozismus, als einem Akosmismus, geltend zu machen, beruft ſich Profeſſor Hegel darauf: Spinoza definire Gott nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt, ſondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung ſey. Nun ſoll in dieſer Einheit ſodann ſchon liegen, ſelbſt wenn ſie auf eine ganz ungeſchickte Weiſe, als Vermiſchung Gottes mit der Natur, genommen werde, daß im Spinoziſchen Syſteme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, beſtimmt wird, ſo daß dieſes Syſtem vielmehr als Akosmismus anzuſehen ſey. — Hierauf glauben wir folgendes erwiedern zu müſſen.

Spinoza definirt Gott zwar nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt ſey; denn mit dieſer Definition hätte er freilich ſeine Lehre ſo-

gleich von vorn herein als eine kosmotheistische Lehre angekündiget und aufgestellt, so daß über seine Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nicht der mindeste Zweifel obwalten könnte. Aber er definirt auch Gott nicht, wie Hegel meint, daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung sey. Das ist wenigstens nicht der Grundbegriff, den er uns von Gott gibt; auch konnte und durfte der strenge methodische Denker diesen Begriff nicht eher in sein System aufnehmen, als bis er die Prämissen gefunden und nachgewiesen hatte, aus welchen er ihn ableiten, und als einen wahren und adäquaten, das Wesen und Seyn Gottes ausdrückenden Begriff rechtfertigen konnte. Der Begriffsbestimmung von Gott, als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, wird daher erst späterhin im System diejenige Stelle angewiesen, wo sie allein hingehörte. Aber die Grunderklärung, welche Spinoza von Gott gibt, ist keine andere als die, welche gleich Anfangs in der Ethik vorkommt, und daselbst eine der ersten Stellen einnimmt, noch ehe vom Denken und von Ausdehnung, und der Einheit beider, die Rede ist.

„Unter Gott verstehe ich — erklärt daselbst Spinoza — das absolut unendliche Wesen, d. h. eine Substanz, bestehend aus unendlichen Eigenschaften, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt." Diese Definition wiederholt Spinoza fast mit den nämlichen Worten auch in einem seiner Briefe an Oldenburg (Ep. II.) wo er schreibt. „Ich definire Gott als ein We-

All-Einslehre gegen die neuere
so muß es sofort einleuchten,
Daseyn der Welt keineswe
Sinne, in welchem die erste
es fehlt in dem Spino
das eine noch das ander
sentlichen pantheistischen
der der Begriff der
als einer Vielheit w
selbst der Begriff
einer sittlichen W

Wir wolle
das bestrittene
Aufmerksamk

Um d
zismus,
chen, be
noza
Gotte
heit
N
s

Spinoza hatte demnach erst zu beweisen, erstens: daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenschaften Gottes, oder bloße Affectionen dieser Eigenschaften seyen; zweitens: daß Denken und Ausdehnung als Eigenschaften Gottes nur gelten können, sofern beiden die Prädicate der Unendlichkeit und der höchsten Vollkommenheit zukommen; und daß endlich auch noch drittens: mit den, der Einen und einzigen gött-

kein anderes teelles
als lediglich das
cidenzen (quod
intellectum
In dieſen
n Acci-
niß-
en
eine gedacht werden könne, vor-
oie Schlußfolge war gezogen wor-
das ausgedehnte und das denkende
es keine Subſtanzen ſeyn können, ent-
Eigenſchaften Gottes ſeyen, oder Affectio-
dieſer Eigenſchaften. Worauf beruht aber
nun dieſer ganze Beweis? — Offenbar wird bei
demſelben von der Vorausſetzung des Daſeyns
einzelner körperlicher Dinge, und einzelner Gedan-
ken ausgegangen. Da die einzelnen Gedanken,
ſo wie die einzelnen körperlichen Dinge, deren Exi-
ſtenz hiernach alſo vorausgeſetzt wird, nichts an-
ders ſind als Affectionen oder modi der Eigen-
ſchaften Gottes (Corollar. Prop. XXV. p. 1.)
welche die Natur deſſelben auf eine gewiſſe und
beſtimmte Weiſe ausdrücken: ſo müſſen demnach
auch diejenigen Attribute Gott zukommen, deren
Begriffe durch die einzelnen Gedanken, und die
einzelnen körperlichen Dinge ausgedrückt und er-
kannt werden. Daß nun aber ferner Ausdeh-
nung und Denken, in der Qualität von Eigen-
ſchaften Gottes, das nothwendige, ewige und
unendliche Weſen der göttlichen Subſtanz aus-
drücken müſſen, lag ſchon in der gegebenen De-

finition von einem Attribut, wonach es das iſt, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend. — Und daß endlich mit den beiden Attributen der göttlichen Subſtanz auch zugleich das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft, die Subſtanz an ſich alſo mit der vom Verſtande erkannten Subſtanz vollkommen gleich zu ſetzen ſey; — darüber hatte ſich Spinoza auf eine Weiſe erklärt, die uns nicht zweifelhaft läßt, welches ſeine wahre Meinung und Ueberzeugung, dieſen wichtigen Punct ſeines Syſtems betreffend, geweſen ſeyn muß.

In unſerer Darſtellung der Hauptlehre des Spinozismus ſind die authentiſchen Stellen nachgewieſen, in welchen Spinoza ſeine Meinung über dieſen Punct in deutlichen und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat; und wir verweiſen den Leſer hier zum voraus auf die im 66ten Briefe gegebene Erklärung, womit die in der Ethik vorkommenden Aeußerungen, auf welche der Verfaſſer des Briefes ſich beruft, zu vergleichen ſind. — In der, von einem Attribut (def. IV. p. 1.) gegebenen Erklärung, daß es dasjenige ſey, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend, lag offenbar ſchon die Behauptung, daß es außer dem, was der Verſtand als ein, das Weſen der Subſtanz ausmachendes Attribut erkennt, auch nichts anders geben könne, was der Subſtanz noch als Attribut dürfe beigelegt werden. Darum erkennt auch Spinoza, nach einer im 4ten Briefe

vorkommenden Aeußerung, kein anderes reelles Seyn außer dem Verſtande an, als lediglich das Seyn von Subſtanzen und Accidenzen (quod nihil detur realiter, sive extra intellectum praeter substantias et accidentia). In dieſen außer dem Verſtande realiter exiſtirenden Accidenzen fand Spinoza auch den Erkenntnißgrund der beiden, der Subſtanz beizulegenden Attribute; ſo wie er in dieſen hinwiederum den Realgrund der Accidenzen erkannte. — Haben nun die Accidenzen ein reelles Daſeyn, oder eine wirkliche Realität; können ſie aber, eben als Accidenzen, oder Modificationen der Attribute der göttlichen Subſtanz, nicht außer, ſondern nur in derſelben und in unzertrennlicher Einheit mit ihr verbunden, exiſtiren: ſo durfte Spinoza auch gar wohl Gott definiren, daß er die Einheit aller in ſeinen Attributen gegründeten, und aus ihnen mit Nothwendigkeit folgenden Accidenzen ſey. Mit dieſer Beſtimmung des Begriffs von Gott fällt nun aber eo ipso der Begriff der Einheit Gottes und der Welt zuſammen; da ja, Spinoza's ausdrücklicher Erklärung zufolge, alle modi der Attribute, als Dinge, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können, zur natura naturata gehören; unter welcher denn doch nichts anders als die geſammte Welt der Dinge kann verſtanden werden. —

Aber im Spinoziſchen Syſteme ſoll ja doch die Welt vielmehr nur als ein bloßes Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, be-

ſtimmt werden. Nun ſetzte aber doch die Vorſtellungsart der Spinoziſchen Beſtimmung, daß er Gott mit der Natur (der endlichen Welt) vermiſche, eben voraus, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, oder, wie Hegel ſich auch ausdrückt, affirmative Realität habe. Unter dieſer Vorausſetzung werde freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott ſchlechthin verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtens herabgeſetzt. Muß nun aber dieſe Vorausſetzung als unſtatthaft verworfen werden, ſo ſey auch mit ihr zugleich die gemeinhin angenommene Meinung, als werde im Spinozismus Gott mit der Natur vermiſcht, und die Welt zu Gott gemacht, als unrichtig erwieſen. —

Wie wenn nun aber, aller Einrede ungeachtet, im Spinozismus, den unzweideutigſten Aeußerungen ſeines Urhebers zufolge, Gott doch wirklich verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabgeſetzt würde! — Wir haben uns auf dieſe, in der Ethik ſelbſt ſowohl, als in den Briefen angetroffenen, eben ſo deutlichen als beſtimmten Erklärungen berufen, und dieſelben als Belege zur Rechtfertigung unſerer Anſicht von der Spinoziſchen Lehre des Verhältniſſes Gottes zur Welt, als eines Verhältniſſes der Einheit und Identität, an ſeinem Orte beigebracht. Zu den, in unſerer Darſtellung des Spinozismus angeführten claſſiſchen Stellen, dieſen wichtigen Punct des Syſtems betreffend, ſeyen hier nur noch folgende,

ſich ſelbſt über den gedachten Punct zur Genüge aufklärende Aeußerungen Spinoza's angeführt, für die Alle wenigſtens, welche den Spinoza aus ſich ſelbſt kennen lernen und nicht anders ihn verſtanden und gedeutet wiſſen wollen, etwa um dieſer oder jener Abſicht willen, als er ſich ſelber verſtanden, und in klaren und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat.

In der Demonſtration des 29ſten Lehrſazzes (Eth. Th. I.) ſagt Spinoza: der modi der göttlichen Natur ſind aus derſelben nothwendiger, nicht aber zufälliger Weiſe erfolgt; und zwar entweder: ſofern die göttliche Natur als abſolut; oder: ſofern ſie auf gewiſſe Weiſe als beſtimmt zum Handeln (ad agendum determinata) betrachtet wird. Nun haben, nach dem 28ſten Lehrſatze und deſſen Demonſtration, aus der abſoluten Natur Gottes oder einem ſeiner Attribute unmittelbar nur die unendlichen und ewigen Affectionen dieſer Attribute folgen können; alle einzelne Dinge dagegen, als die unendlichen modi, müſſen alſo, unter Vermittelung der erſtern, unendlichen, aus Gott oder einem gewiſſen Attribute deſſelben entſpringen, ſofern dieſes Attribut durch eine unendliche Modification von beſtimmter Exiſtenz modificirt iſt. — Nur unter Bedingung der Annahme einer Duplicität ſeiner Natur kann ſonach Gott die Urſache alles deſſen ſeyn, was in ihm iſt, und ohne ihn weder ſeyn noch gedacht werden könnte; d. i. der endlichen ſowohl, als der unendlichen Affectionen ſeiner Eigenſchaften. Damit ſtimmt denn auch, unter

mehreren andern Sätzen, der von uns an seinem Orte bereits angeführte 9te Lehrsatz im zweiten Theile der Ethik genau überein, in welchem die nämliche zweifache Betrachtungsweise der göttlichen Natur, als Erklärungsgrund des Daseyns des Endlichen angegeben wird, und wo es ausdrücklich heißt: der Begriff eines einzelnen wirklichen Dinges habe Gott zur Ursache, nicht in wiefern er unendlich, und ein absolut denkendes Wesen ist, sondern in wiefern er als afficirt von einer andern Idee eines einzelnen, wirklich existirenden Dinges, und so weiter ins Unendliche fort, betrachtet wird. — Also Gott afficirt vom Endlichen; — Gott die Ursache des Endlichen, nicht in wiefern seine Natur als absolut, sondern sofern sie auf die eine oder die andere Weise der Ausdehnung oder des Denkens als determinirt zum Handeln betrachtet wird. Neu ist nach Spinoza alle Determination Negation; und das Determinirte deutet nichts Positives an; sondern lediglich nur eine Privation der Existenz derjenigen Natur, welche als determinirt betrachtet wird. Zwar erklärt es Spinoza in der nämlichen Stelle (nämlich in dem 41sten Briefe) für einen Widerspruch. Etwas, dessen Definition die Existenz einschließt, oder, welches dasselbe ist, dessen Definition die Existenz bejahet, unter dem Begriffe einer Negation der Existenz zu denken. Aber dieser Widerspruch kümmert ihn nicht, und macht ihn ganz und gar nicht verlegen. Der gewandte, nach allen Seiten hin mit Leichtigkeit sich bewegende Denker

weiß ſich allemal aus den Schlingen des Widerſpruches zu ziehen; denn er braucht nur das mächtige Zauberwort ſeines Quatenus auszuſprechen, ſo iſt der jedesmalige Widerſpruch verſchwunden. — Wir aber meinen mit Herbart, dem unbefangenen und ſcharfſichtigen Kritiker des Spinoziſchen Syſtems, daß der, im übrigen ſeiner Conſequenz wegen mit Recht berühmte Spinoza ſich's freilich leicht gemacht habe, weiterhin folgerecht zu bleiben, nachdem die ärgſte aller Inconſequenzen ſchon in das Princip ſelbſt hineingelegt war, durch Hineinſchieben des Endlichen in das Unendliche, ſo daß man nun die ganze Endlichkeit im Unendlichen erblicken kann. Hier alſo, in dieſer erſten und ärgſten Inconſequenz iſt das Πρῶτον ψεῦδος der ganzen Lehre des Spinoza zu finden; und es liegt hier zugleich der Punct, wo der Pantheiſt Spinoza von dem Wege der Eleaten beſtimmt abweicht. Dieſer Grundfehler und Grundirrthum der Lehre iſt eben enthalten in jener zwiefachen Vorſtellungsweiſe der göttlichen Natur: dem quatenus divina natura absolute, und quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur; womit nun eben eine Dualität der Principien, nämlich ein Princip der Bejahung und auch zugleich der Verneinung, in die göttliche Natur geſetzt worden. Gott bejahet alſo, und er verneinet ſich auch ſelbſt. Er bejahet ſich ſelbſt; aber nur ſofern ſeine Natur als abſolut und undeterminirt, d. h. als die natura naturans und als freie Urſache, betrachtet wird. Er verneinet ſich

All-Einslehre gegen die neuere des Spinoza: ſo muß es ſofort einleuchten, daß die letztere das Daſeyn der Welt keineswegs leugne in dem Sinne, in welchem die erſtere es leugnet. Denn es fehlt in dem Spinoziſchen Syſteme weder das eine noch das andere von jenen beiden weſentlichen pantheiſtiſchen Elementen; nämlich weder der Begriff der Welt, oder des Univerſums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; noch auch ſelbſt der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer ſittlichen Welt. —

Wir wollen hier nur auf das erſtere, als das beſtrittene Element des Spinozismus unſere Aufmerkſamkeit richten.

Um die oben erwähnte Anſicht vom Spinozismus, als einem Akosmismus, geltend zu machen, beruft ſich Profeſſor Hegel darauf: Spinoza definire Gott nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt, ſondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung ſey. Nun ſoll in dieſer Einheit ſodann ſchon liegen, ſelbſt wenn ſie auf eine ganz ungeſchickte Weiſe, als Vermiſchung Gottes mit der Natur, genommen werde, daß im Spinoziſchen Syſteme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, beſtimmt wird, ſo daß dieſes Syſtem vielmehr als Akosmismus anzuſehen ſey. — Hierauf glauben wir folgendes erwiedern zu müſſen.

Spinoza definirt Gott zwar nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt ſey; denn mit dieſer Definition hätte er freilich ſeine Lehre ſo-

gleich von vorn herein als eine kosmotheistische Lehre angekündiget und aufgestellt, so daß über seine Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nicht der mindeste Zweifel obwalten könnte. Aber er definirt auch Gott nicht, wie Hegel meint, daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung sey. Das ist wenigstens nicht der Grundbegriff, den er uns von Gott gibt; auch konnte und durfte der strenge methodische Denker diesen Begriff nicht eher in sein System aufnehmen, als bis er die Prämissen gefunden und nachgewiesen hatte, aus welchen er ihn ableiten, und als einen wahren und adäquaten, das Wesen und Seyn Gottes ausdrückenden Begriff rechtfertigen konnte. Der Begriffsbestimmung von Gott, als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, wird daher erst späterhin im System diejenige Stelle angewiesen, wo sie allein hingehörte. Aber die Grunderklärung, welche Spinoza von Gott gibt, ist keine andere als die, welche gleich Anfangs in der Ethik vorkommt, und daselbst eine der ersten Stellen einnimmt, noch ehe vom Denken und von Ausdehnung, und der Einheit beider, die Rede ist.

„Unter Gott verstehe ich — erklärt daselbst Spinoza — das absolut unendliche Wesen, d. h. eine Substanz, bestehend aus unendlichen Eigenschaften, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.“ Diese Definition wiederholt Spinoza fast mit den nämlichen Worten auch in einem seiner Briefe an Oldenburg (Ep. II.) wo er schreibt. „Ich definire Gott als ein We-

ſen, beſtehend aus unendlichen Eigenſchaften, deren jede unendlich iſt, oder höchſt vollkommen in ihrer Art.“ Zur Rechtfertigung dieſer, hier und dort gegebenen Erklärung, fügt er nun noch hinzu: „daß dieſes aber die wahre Definition ſey, erhellet daraus, daß wir unter Gott ein höchſt vollkommenes und abſolut unendliches Weſen verſtehen; daß aber ein ſolches Weſen exiſtirt, iſt aus dieſer Definition leicht zu demonſtriren.“ — Wie nun die gegebene Definition als wichtig und fruchtbar ſich dadurch dem ſpeculativen Gottesgelehrter bewährte, daß er in ihr ein Princip fand, woraus das Daſeyn des definirten Gegenſtandes leicht zu demonſtriren ſey: ſo mußte er ihr, als der wahren, auch die Gültigkeit eines Regulativs zuerkennen, woran die Wahrheit jeder andern zugebenden Definition geprüft werden konnte. Sollte nun der Begriff von Gott als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding ſey, auch als ein wahrer und adäquater Begriff gelten: ſo mußte die Identität deſſelben mit jenem definirten Grundbegriffe erſt dargethan werden. Spinoza hatte demnach erſt zu beweiſen, erſtens: daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenſchaften Gottes, oder bloße Affectionen dieſer Eigenſchaften ſeyen; zweitens: daß Denken und Ausdehnung als Eigenſchaften Gottes nur gelten können, ſofern beiden die Prädicate der Unendlichkeit und der höchſten Vollkommenheit zukommen; und daß endlich auch noch drittens: mit den, der Einen und einzigen gött-

lichen Substanz beigelegten unendlichen Attributen das ganze Wesen und Seyn dieser Substanz vollständig erschöpft sey. — Der Beweis für den ersten Satz wird erst im zweiten, von der Natur und dem Ursprunge der menschlichen Seele handelnden Lehrstücke der Ethik geführt, nachdem im ersten Lehrstücke aus dem demonstrirten Satze (Prop. XIV.) daß es außer Gott keine Substanz gebe, noch eine gedacht werden könne, vorläufig bereits die Schlußfolge war gezogen worden, daß das ausgedehnte und das denkende Ding, da es keine Substanzen seyn können, entweder Eigenschaften Gottes seyen, oder Affectionen dieser Eigenschaften. Worauf beruht aber nun dieser ganze Beweis? — Offenbar wird bei demselben von der Voraussetzung des Daseyns einzelner körperlicher Dinge, und einzelner Gedanken ausgegangen. Da die einzelnen Gedanken, so wie die einzelnen körperlichen Dinge, deren Existenz hiernach also vorausgesetzt wird, nichts anders sind als Affectionen oder modi der Eigenschaften Gottes (Corollar. Prop. XXV. p. 1.) welche die Natur desselben auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken: so müssen demnach auch diejenigen Attribute Gott zukommen, deren Begriffe durch die einzelnen Gedanken, und die einzelnen körperlichen Dinge ausgedrückt und erkannt werden. Daß nun aber ferner Ausdehnung und Denken, in der Qualität von Eigenschaften Gottes, das nothwendige, ewige und unendliche Wesen der göttlichen Substanz ausdrücken müssen, lag schon in der gegebenen De-

finition von einem Attribut, wonach es das iſt, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend. — Und daß endlich mit den beiden Attributen der göttlichen Subſtanz auch zugleich das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft, die Subſtanz an ſich alſo mit der vom Verſtande erkannten Subſtanz vollkommen gleich zu ſetzen ſey; — darüber hatte ſich Spinoza auf eine Weiſe erklärt, die uns nicht zweifelhaft läßt, welches ſeine wahre Meinung und Ueberzeugung, dieſen wichtigen Punct ſeines Syſtems betreffend, geweſen ſeyn muß.

In unſerer Darſtellung der Hauptlehre des Spinozismus ſind die authentiſchen Stellen nachgewieſen, in welchen Spinoza ſeine Meinung über dieſen Punct in deutlichen und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat; und wir verweiſen den Leſer hier zum voraus auf die im 66ten Briefe gegebene Erklärung, womit die in der Ethik vorkommenden Aeußerungen, auf welche der Verfaſſer des Briefes ſich beruft, zu vergleichen ſind. — In der, von einem Attribut (def. IV. p. 1.) gegebenen Erklärung, daß es dasjenige ſey, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend, lag offenbar ſchon die Behauptung, daß es außer dem, was der Verſtand als ein, das Weſen der Subſtanz ausmachendes Attribut erkennt, auch nichts anders geben könne, was der Subſtanz noch als Attribut dürfe beigelegt werden. Darum erkennt auch Spinoza, nach einer im 4ten Briefe

vorkommenden Aeußerung, kein anderes reelles Seyn außer dem Verſtande an, als lediglich das Seyn von Subſtanzen und Accidenzen (quod nihil detur realiter, sive extra intellectum praeter substantias et accidentia). In dieſen außer dem Verſtande realiter exiſtirenden Accidenzen fand Spinoza auch den Erkenntnißgrund der beiden, der Subſtanz beizulegenden Attribute; ſo wie er in dieſen hinwiederum den Realgrund der Accidenzen erkannte. — Haben nun die Accidenzen ein reelles Daſeyn, oder eine wirkliche Realität; können ſie aber, eben als Accidenzen, oder Modificationen der Attribute der göttlichen Subſtanz, nicht außer, ſondern nur in derſelben und in unzertrennlicher Einheit mit ihr verbunden, exiſtiren: ſo durfte Spinoza auch gar wohl Gott definiren, daß er die Einheit aller in ſeinen Attributen gegründeten, und aus ihnen mit Nothwendigkeit folgenden Accidenzen ſey. Mit dieſer Beſtimmung des Begriffs von Gott fällt nun aber eo ipso der Begriff der Einheit Gottes und der Welt zuſammen; da ja, Spinoza's ausdrücklicher Erklärung zufolge, alle modi der Attribute, als Dinge, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können, zur natura naturata gehören; unter welcher denn doch nichts anders als die geſammte Welt der Dinge kann verſtanden werden. —

Aber im Spinoziſchen Syſteme ſoll ja doch die Welt vielmehr nur als ein bloßes Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, be-

turans iſt der Spinoziſche Gott das Princip alles Werdens; und als die natura naturata in den unendlichen und ewigen ſowohl, als den endlichen und vorübergehenden Folgen, das Werden ſelber.

Herr Profeſſor Hegel erinnert in ſeiner, am Schluſſe der Philoſophie (S. 518 bis zu Ende der eben erwähnten 2ten Ausg. der Encykl. der philoſ. Wiſſ.) angeſtellten exoteriſchen Betrachtung: daß, indem die Philoſophie es mit der Einheit überhaupt, und zwar nicht mit der abſtracten, der bloßen Identität, und dem leeren Abſoluten, ſondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun habe, und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun habe, daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Beſtimmung dieſer concreten Einheit, und daß die tiefſte und letzte der Beſtimmungen der Einheit die des abſoluten Geiſtes ſey. — Beſteht nun die Aufgabe der Philoſophie darin eben: nicht ſtehen zu bleiben bei der ganz abſtracten, unbeſtimmten Einheit, ſondern mit Hülfe des Begriffs fortzugehen zu dem, worin allein alles Intereſſe fällt; nämlich zu der großen Vielheit und der großen Verſchiedenheit in der Weiſe der Beſtimmtheit der Einheit: ſo muß man der Philoſophie des Spinoza auch die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie ſich mit jener Aufgabe beſchäftiget und dieſelbe, wenn auch nicht in ihrer Vollſtändigkeit, zu löſen verſucht habe. Die Idee des göttlichen Weſens, als eines abſolut unbeſtimmten Weſens (entis, quod absolute in essentia indetermi-

natum et perfectum est), welche Idee allerdings nur der Ausdruck der leeren und abſtracten Identität, oder der abſoluten Indifferenz iſt, wird vermittelſt des Begriffs zuerſt als Subſtanz gefaßt. Von dieſer erſten Beſtimmung geht es nun fort zur Beſtimmung der Eigenſchaften dieſer Subſtanz; und von dieſer ſodann noch weiter fort zu den eigenthümlichen Beſtimmungen alles deſſen, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur mit Nothwendigkeit erfolgen muß; — alſo zu Beſtimmung der unendlich vielen und verſchiedenen, in den Attributen der Subſtanz gegründeten Accidenzen oder Modificationen derſelben. Denn gleichwie die Attribute auf eine gewiſſe Weiſe (incerto entis genere) die Natur Gottes ausdrücken, ſo drücken auch hinwiederum die Modi, welche jedes Attribut enthält, auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certa ac determinata ratione) das eigenthümliche Weſen ihres Attributs aus. Und da endlich unter allem dem, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und folgen muß, auch die endlichen Modi begriffen ſind, welche aus der göttlichen Natur gefolgt ſind, ſofern dieſelbe nicht abſolut, ſondern auf gewiſſe Weiſe als beſtimmt zum Handeln betrachtet wird, ſo iſt mit dieſer Weiſe der Beſtimmtheit der concreten Einheit, als der Einheit der unendlichen und der endlichen, aus der göttlichen Natur und deren Attributen unmittelbar oder mittelbar gefolgten Modificationen, jener genannten, an die Philoſophie gemachten Aufgabe, durch die Philoſophie des Spinoza

ein Genüge geleiſtet worden. — Insbeſondre wird ja auch hier von der Beſtimmung des abſoluten Denkens oder Bewußtſeyns, als der Wurzel alles Geiſtigen in der Natur, fortgegangen zur Beſtimmung des Products aus dieſer Wurzel, des abſoluten Geiſtes ſelbſt, unter der Form des unendlichen Verſtandes und Willens; und von dieſer Beſtimmung ſodann erſt zu der der endlichen Geiſter mit den Prädicaten eines endlichen Verſtandes und Willens; welche letztere Beſtimmung in der Spinoziſtiſchen Philoſophie der concreten Einheit, die tiefſte und letzte iſt auf der Seite des intellectuellen Univerſums. Und ſo würden wir demnach der Philoſophie des Spinoza doch wahrlich großes Unrecht thun, wofern wir ſie beſchuldigen wollten, daß die trockne Identität in dem, vom Herrn Profeſſor Hegel bezeichneten abſtracten, begriffs- und inhaltloſen Sinne, ihr Princip und Reſultat, und daß ſie mithin in dieſer Bedeutung des Worts das Identitätsſyſtem ſey. Ein ſolches Syſtem, welches dieſen Namen im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne zu führen verdient, iſt nur Einmal, und nie wieder bis jetzt in der ganzen Geſchichte der philoſophiſchen Speculation zum Vorſchein gekommen. Es iſt das des Parmenides und Maliſſes, welche in Begründung und Ausbildung deſſelben ihrem Grundbegriffe vom Seyn treu blieben, wonach das qualitätenloſe Weſen des Seyns als ſchlechthin einfach, und durchaus durch keine innern Gegenſätze beſtimmbar, gedacht werden muß. Für dieſes Syſtem allein iſt darum

auch nur die Formel: A = A, als Ausdruck der reinen und bloßen, aber auch abſtracten und inhaltleeren Identität anwendbar; weil hier das Seyn lediglich als ſein eigenes Prädicat auftritt, ohne Trübung durch irgend eine Differenz. — Wir haben uns über den eigenthümlichen Geiſt und Charakter der alten eleatiſchen Lehre des ἓν καὶ πᾶν im erſten Bande unſerer Schrift, wie wir glauben deutlich und ausführlich genug, mit Hinweiſung auf die oftерwähnte Abhandlung von Kraus, desgleichen auf die Herbartſche Darſtellung der Hauptpuncte der eleatiſchen Philoſophie des Seyns, erklärt, als daß wir es nöthig finden ſollten, hier noch ein Wort weiter darüber zu verlieren. Statt deſſen mögen wir hier nochmals gern erklären, daß wir nun um ſo geneigter ſeyn wollen, der wohlbedachten Erinnerung unſers Recenſenten zu folgen, und die Eleaten von der Liſte der Pantheiſten wegzuſtreichen, damit wir ſo deſto leichter und ſicherer dem Vorwurfe entgehen können, als habe die Täuſchung mit der leeren und abſtracten Einheit die ſchlechte Vorſtellung eines Pantheismus bei uns möglich gemacht und herbeigeführt. Wir werden die eleatiſche Lehre hinfort keinen Pantheismus; alſo auch nicht einmal einen Pantheismus von der logiſchen Art mit Kraus nennen, welcher in ſeiner, mit Recht von uns geprieſenen Abhandlung, die wahre Quelle dieſes von ihm ſogenannten logiſchen Pantheismus in deſſen Eigenthümlichkeiten nachgewieſen, und durch Aufklärung dieſer Eigenthümlichkeiten auch in ſeiner völligen Blöße

dargeſtellt hat. Dieſe alte Lehre des ἓν καὶ πᾶν ſoll uns vielmehr nur als die Eine und einzige abſolute AllEins- und Identitätslehre gelten, die zu keinem Syſtem des Kosmotheismus ſich geſtaltet und ausgebildet hat, ſondern als Monotheismus und Akosmismus zu betrachten iſt, da ſie, was ihr Herbat mit allem Recht zum Vorwurfe macht, das Seyn von der Erſcheinung gänzlich losreißt, und dieſe durch jenes nicht erklärt.

Hat nun dagegen aber die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im Spinozismus zu einem Syſtem des eigenthümlich ſo zu nennenden Pantheismus, als Kosmotheismus, ſich geſtaltet und ausgebildet, indem der Schöpfer dieſes Syſtems ſein höchſtes Streben eben darauf gerichtet hatte, das Daſeyn in der Erſcheinung nach allen ſeinen verſchiedenen Arten und Formen, und allem ſeinem Wechſel durch das Seyn in allem Daſeyn auf eine, dem poſitiven Wiſſen zugängliche und begreifliche Weiſe zu erklären, und dergeſtalt, mit Aufzeigung des Bandes zwiſchen der Erſcheinung und dem Seyn, das Räthſel des Daſeyns und der Beſchaffenheit der Welt, als die höchſte Aufgabe ſeiner Philoſophie, zu löſen, ſo dürfen wir Herrn Prof. Ritter, als den Verfaſſer der bereits erwähnten Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, nunmehr wohl nicht noch weiter fragen: welche Stelle er dem Spinozismus unter den verſchiedenen Pantheiſtiſchen Syſtemen anweiſen werde. — Da er den Pantheismus in zwei gleiche Theile geſpaltet, von welchen

der eine das Wahrhafte ohne allen Schein für eine ſtets lebendige, ſich entwickelnde Kraft hält; der andere aber daſſelbe für ein ſtets ſich gleich Bleibendes, für ein Vollkommenes anſieht; von jenem Theile, welcher die Evolutionslehre zu nennen ſey, behauptet, daß er eigentlich nur von einer Welt wüßte; ſo wie im Gegentheil von dieſem, welcher mit dem Namen der Lehre der Immanenz bezeichnet wird, daß er zwar einen vollkommenen Gott anerkenne, aber nicht einen Schöpfer und eine Welt: ſo wird, dieſen Begriffsbeſtimmungen von Evolutions- und von Immanenzlehre zufolge, der Spinoziſtiſche Pantheismus weder ausſchließend unter jene, noch ausſchließend unter dieſe Kategorie geſtellt werden können. Denn ein umſichtiges und unbefangenes, die klaren und beſtimmten Erklärungen ſorgfältig beachtendes Studium der Spinoziſchen Ethik, verglichen mit den gelegentlichen nähern Beſtimmungen und Auslegungen darüber in den Briefen des Spinoza, muß auch Herrn Prof. Ritter nothwendig die Anſicht von dem Spinoziſtiſchen Pantheismus gewinnen laſſen, die wir ſo eben auch gegen die Hegelſche Vorſtellungsart vom Spinozismus, als einem ſeyn ſollenden Akosmismus mit Gründen geltend gemacht haben, die nicht von fremder Auslegung, ſondern aus Spinoza ſelber hergenommen ſind. Hält es ja doch Herr Prof. Ritter ſchon für gewiß, daß Spinoza bei zwei vorwaltenden Tendenzen, deren ſcheinbaren (bloß ſcheinbaren?) Streit er nicht zu ſchlichten wußte, nicht

habe conſequent verfahren können. Unter dieſen zwei vorwaltenden Tendenzen kann unſtreitig doch nichts anders gemeint ſeyn, als die beiden verſchiedenen Vorſtellungsarten der Evolutionslehre und der Lehre der Immanenz welche letztere Herr Prof. Ritter fälſchlich für einerlei hält mit dem Einen und einzigen, wahren Identitätsſyſteme der Eleaten. — Hiernach hätte alſo auch Spinoza dieſe beiden Vorſtellungsarten unter einander gemiſcht, dadurch, daß er mit dem Begriffe von der göttlichen Natur, als einem ſich ſtets gleich bleibenden, Vollkommenen (dem ens absolute in essentia indeterminatum ac perfectum) dem abſoluten Seyn den Begriff von eben dieſer Natur, als einer alles umfaſſenden, und über alles waltenden, ſich entwickelnden Weltkraft, in Spinoza's Sprache natura naturans genannt, identificirt, und vermittelſt dieſer Identification ſeine Lehre zum Syſtem eines Kosmotheismus, der als ſolcher alſo weder die Lehre eines Gottes ohne eine Welt, noch die Lehre von einer Welt ohne einen Gott ſeyn ſollte, geſtaltet und ausgebildet. Um dieſer Verſchmelzung der beiden heterogenen Vorſtellungsarten willen müßte nun aber auch Spinoza ſelber in den Augen des Herrn Prof. Ritter nicht etwa bloß für einen ſonderbaren Mann, wie er ihn nennt, ſondern wirklich für einen eben ſo verworrenen Kopf, wie Bruno, gelten, da die Alle für verworrene Köpfe von ihm erklärt werden, welche, wie es auch nicht ſelten geſchehen ſey, jene beiden Vorſtellungsarten unter

einander gemiſcht haben. Ehrerlich möchten wir den Spinoza und Bruno ſammt ihren ſpeculativen Glaubensgenoſſen vor dem beſchämenden Vorwurfe der Verworrenheit retten können, dadurch, daß wir ihnen nicht die, vom Herrn Prof. Hegel verworfene, ſchlechte Vorſtellung vom Pantheismus aufbürden ließen! als ob ſie nämlich ihre kosmotheiſtiſche Idee von der Einheit und Identität Gottes und der Welt auf eine ganz ungeſchickte Weiſe gefaßt; und, indem ſie der Welt eben ſo ſehr als Gott, feſte Subſtanzialität verliehen, herausgebracht hätten, daß in jener Idee Gott zuſammengeſetzt ſey aus Gott und der Welt. Denn daß ihnen eine ſolche verkehrte und verworrene Vorſtellungsart nicht in den Kopf gekommen iſt, muß wohl klar genug aus dem ganzen Inhalte ihrer kosmotheiſtiſchen Syſteme einleuchten. — Keine Welt ohne Gott; — weil die weltlichen Dinge keine feſte Subſtanzialität d. i. kein für ſich beſtehendes Seyn haben, ſondern nur in Gott ſind, und leben und ſich bewegen. Aber auch: Kein Gott ohne Welt, — weil eine Subſtanz, als bloßes Subſtanziale, ohne Accidenzen, und als Grund ohne Folgen, als Urſache ohne Wirkung, gedacht, das Abſtractum einer leeren Einheit ohne Leben und Fülle ſeyn würde. Das iſt der Grundgedanke, aus welchem jene Kosmotheiſtiſchen Syſteme des Bruno, und Spinoza und Anderer hervorgegangen ſind. Aber, wie geſagt, auch dieſe Art von Rechtfertigung würde Herrn Prof. Ritter nicht bewegen können, jenes harte, über die

gedachten Kosmotheisten ausgesprochene Urtheil zurückzunehmen, oder auch nur zu mildern. Genug, sie haben sich weder als reine und einfache Evolutions- noch als reine und einfache und consequente Immanenzlehrer im Sinne ihres strengen Richters bewährt, sondern als verworrene Köpfe die Vorstellungsarten beider Systeme unter einander gemischt, indem sie ein unzertrennliches Band der Einheit und Identität zwischen Gott, als dem absolut Vollkommenen, und eben demselben, als der stets lebendigen und wirksamen, sich entwickelnden Weltkraft, der natura naturans, und der mit und in ihr zugleich gesetzten natura naturata, geknüpft, und dergestalt um uns hier abermals des treffenden Herbartschen Ausspruchs zu bedienen den Heraklit in den Parmenides ohne alle Umstände hineingeschoben.

In Beziehung auf das harte, über die Alle, welche die zwei pantheistischen Vorstellungsarten als verworrene Köpfe unter einander mischen, vom Herrn Prof. Ritter ausgesprochene Urtheil, möchten wir demselben doch etwas mehr Vorsicht und Behutsamkeit in Beurtheilung der Klarheit oder Verworrenheit speculativer Köpfe empfehlen. Denn es könnte leicht seyn, daß er mit dem, dem G. Bruno gemachten Vorwurfe eines verworrenen Kopfes, — nicht bloß den Spinoza sondern mit demselben zugleich so manche Andre treffen müßte, die doch am Firmamente der philosophischen Speculation als Sterne erster Größe geglänzt haben, oder auch noch glänzen. Oder wollte

Herr Ritter dieſen Vorwurf eines verworrenen Kopfes auch dem genialen philoſophiſchen Selbſtdenker, und kenntnißreichen Gelehrten unſrer Zeit gemacht wiſſen, der ſeiner Verwandtſchaft in ſpeculativer Denkart und Methode mit G. Bruno, und vornehmlich mit Spinoza, ſich nicht ſchämte, ſondern ſogar rühmte, indem er laut bekannte, daß er ſich bei der erſten urkundlichen Darſtellung ſeines Syſtems (der abſoluten Identität) Spinoza'n zum Muſter genommen, weil er ſich dieſem ſpeculativen Denker, wie dem Inhalte und der Sache, ſo auch der Methode nach, am meiſten anzunähern beſtrebt geweſen ſey? — Wir enthalten uns, noch auf andere ſpeculative Denker unſrer Tage hinzudeuten; — auf Denker von groſſer Bedeutung und Celebrität, und von ausgebreitetem Einfluſſe, auf deren ſpeculatives Haupt der nämliche Tadel des Herrn Prof. Ritter mehr oder weniger fallen müßte, wenn man anders nicht ohne Grund auch dieſen Denkern es nachſagen darf, daß ſie die beiden heterogenen Vorſtellungsarten unter einander gemiſcht, und mit ihren Verſuchen einer wiſſenſchaftlichen Begründung und Ausbildung ſpeculativer Gottes- und Weltlehren irgend ein Zwitterding von Spinozismus und Idealismus zur Welt gebracht haben. Und wer weiß, ob nicht am Ende Herr Prof. Ritter denſelben Tadel auf ſich ſelbſt laden müßte, ſo bald er nur unpartheiſch und mit Selbſtverläugnung ſeine eigene, zum Syſtem eines gewiſſen Eklekticismus ausgebildete ſpeculative Lehre von Gott und der Welt ſollte prü-

fen können. Aber wir wollen uns hier für dieſes Mal mit Herrn Prof. Ritter, als dem Verf. der Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, über das, was Pantheismus zu nennen und auch nicht zu nennen ſey, in keinen Wettſtreit weiter einlaſſen, um nicht die Gränzen einer bloßen Vorrede noch mehr, als es ſchon geſchehen iſt, zu überſchreiten. Die künftige, dem noch nachfolgenden dritten Bande, welcher das Ganze beſchließen wird, noch vorbehaltene Darſtellung derjenigen ſpeculativen Syſteme unſerer modernſten Philoſophie, welche den Spinozismus in eine neue idealiſtiſche Form eingehüllt, und, durch Nachbildung in dieſer Geſtalt, demſelben, wie unſer Leipz. Recenſent bemerkt, zu neuem Anſehen unter uns zu verhelfen geſucht haben, möge darüber entſcheiden: ob die einfältigliche Meinung, welche ſich Herr Prof. Ritter vom Pantheismus gebildet, oder unſre Anſicht von dieſem vielgeſtaltigen Proteus, als die richtige ſich bewähren dürfte. Wir wollen übrigens unſere Leſer welche, mit uns den Gang aller bisherigen pantheiſtiſchen Speculation nach den verſchiedenen Richtungen, welche dieſe Speculation auf ihrem Gange bis jetzt genommen hat, mit aufmerkſamen und prüfendem Blicke, und mit allſeitiger vergleichender Umſicht verfolgen, auch gar nicht nöthigen, das alles für Pantheismus zu halten, was nicht eine ſonderbare Miſchung Kantiſcher und Jacobiſcher Lehren zu ſeiner Richtſchnur macht, wie einer ſolchen Richtſchnur die Halb-Kantianer ſich bedienen ſollen, zu denen Herr Prof. Ritter

mich namentlich zu rechnen beliebt hat, nach ſeiner Charakterſchilderung meiner Philoſophie, als einer, mit ein wenig Jacobiſcher verſetzten, pſeudokritiſchen. — Vielmehr ſind wir, im Vertrauen zur Wahrheit, zu glauben geneigt, daß ſich jedem unſrer Leſer, deſſen Verſtand nicht ſchon an irgend einer Schule feſthängt, die Ueberzeugung von ſelbſt aufdringen werde von der Wahrheit des Ausſpruches, mit welchem ein achtungswerther und unbefangener Denker und Schriftſteller unſrer Zeit (als Verfaſſer einer, in der Halliſchen Litteraturzeitung N. 112 des Jahrg. 1825 befindlichen Recenſion) uns ſeine Anſicht von den einander entgegenſtehenden Syſtemen des philoſophiſchen Wiſſens und Glaubens dargelegt hat. „Es gibt — behauptet er daſelbſt — nur zwei denkbare Syſteme von völliger, ungemiſchter Conſequenz: das des bloßen Verſtandes-Intereſſes, wo lauter Seyn und lauter Wiſſen iſt, als Religionsſyſtem des Pantheismus; und — das des reinen Herzens-Intereſſes, welches mit dem unmittelbar gültigen Wiſſen des abſoluten Sollens anhebt, und in einem, aus der, durch daſſelbe zu oberſt modificirten Menſchennatur hervorgehenden Glauben, welcher ſpecifiſch iſt für die Religion, und ſie ganz ausmacht, endiget.“ Soll nun aber dieſes letztere Syſtem des reinen Herzens-Intereſſes eben die kalte, aus kalter Geſinnung ſtammende Lehre ſeyn, gegen welche das fromme Gefühl ſich empört, (wie namentlich auch der Verf. der mehrgenannten Streitſchrift dieſe Lehre ſchmäht): ſo muß es

ſen können. Aber wir wollen uns hier für dieſes Mal mit Herrn Prof. Ritter, als dem Verf. der Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, über das, was Pantheismus zu nennen und auch nicht zu nennen ſey, in keinen Wettſtreit weiter einlaſſen, um nicht die Gränzen einer bloßen Vorrede noch mehr, als es ſchon geſchehen iſt, zu überſchreiten. Die künftige, dem noch nachfolgenden dritten Bande, welcher das Ganze beſchließen wird, noch vorbehaltene Darſtellung derjenigen ſpeculativen Syſteme unſerer modernſten Philoſophie, welche den Spinozismus in eine neue idealiſtiſche Form eingehüllt, und, durch Nachbildung in dieſer Geſtalt, demſelben, wie unſer Leipz. Recenſent bemerkt, zu neuem Anſehen unter uns zu verhelfen geſucht haben, möge darüber entſcheiden: ob die einfältigliche Meinung, welche ſich Herr Prof. Ritter vom Pantheismus gebildet, oder unſre Anſicht von dieſem vielgeſtaltigen Proteus, als die richtige ſich bewähren dürfte. Wir wollen übrigens unſere Leſer welche, mit uns den Gang aller bisherigen pantheiſtiſchen Speculation nach den verſchiedenen Richtungen, welche dieſe Speculation auf ihrem Gange bis jetzt genommen hat, mit aufmerkſamen und prüfendem Blicke, und mit allſeitiger vergleichender Umſicht verfolgen, auch gar nicht nöthigen, das alles für Pantheismus zu halten, was nicht eine ſonderbare Miſchung Kantiſcher und Jacobiſcher Lehren zu ſeiner Richtſchnur macht, wie einer ſolchen Richtſchnur die Halb-Kantianer ſich bedienen ſollen, zu denen Herr Prof. Ritter

mich namentlich zu rechnen beliebt hat, nach ſeiner Charakterſchilderung meiner Philoſophie, als einer, mit ein wenig Jacobiſcher verſetzten, pſeudokritiſchen. — Vielmehr ſind wir, im Vertrauen zur Wahrheit, zu glauben geneigt, daß ſich jedem unſrer Leſer, deſſen Verſtand nicht ſchon an irgend einer Schule feſthängt, die Ueberzeugung von ſelbſt aufdringen werde von der Wahrheit des Ausſpruches, mit welchem ein achtungswerther und unbefangener Denker und Schriftſteller unſrer Zeit (als Verfaſſer einer, in der Halliſchen Litteraturzeitung N. 112 des Jahrg. 1825 befindlichen Recenſion) uns ſeine Anſicht von den einander entgegenſtehenden Syſtemen des philoſophiſchen Wiſſens und Glaubens dargelegt hat. „Es gibt — behauptet er daſelbſt — nur zwei denkbare Syſteme von völliger, ungemiſchter Conſequenz: das des bloßen Verſtandes-Intereſſes, wo lauter Seyn und lauter Wiſſen iſt, als Religionsſyſtem des Pantheismus; und — das des reinen Herzens-Intereſſes, welches mit dem unmittelbar gültigen Wiſſen des abſoluten Sollens anhebt, und in einem, aus der, durch daſſelbe zu oberſt modificirten Menſchennatur hervorgehenden Glauben, welcher ſpecifiſch iſt für die Religion, und ſie ganz ausmacht, endiget.“ Soll nun aber dieſes letztere Syſtem des reinen Herzens-Intereſſes eben die kalte, aus kalter Geſinnung ſtammende Lehre ſeyn, gegen welche das fromme Gefühl ſich empört, (wie namentlich auch der Verf. der mehrgenannten Streitſchrift dieſe Lehre ſchmäht): ſo muß es

in der That doch befremden, daß philoſophiſche Religionslehrer, denen man wahrlich keine kalte Religioſität vorwerfen kann, von aller pantheiſtiſchen Lehre als einer, ihr ſittlich religiöſes Gefühl empörenden Lehre, ſich abwenden, und von dem Heiligenſchein eines frommen, ja ſogar chriſtlichen Anſehens, mit welchem auch in unſern Tagen wieder dieſe Lehre ſich zu umgeben ſucht, ſich nicht täuſchen laſſen, ſondern mit dem religiöſen Jacobi in dem (in ſeinem Schwanengeſange zuletzt noch abgelegten) chriſtlich philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſe ſich vereinigen: „Anthropomorphismus (verſteht ſich im wohlverſtandenen, geläuterten Sinne) ſteht gegen Pantheismus, wie Chriſtenthum gegen Heidenthum. Denn das Chriſtenthum iſt weſentlich anthropomorphiſtiſch; es lehrt allein einen, die Welt mit Wiſſen und Willen erſchaffenden Gott; das Heidenthum dagegen iſt kosmotheiſtiſch.

Wenn nun auch der Verfaſſer dieſes Verſuchs einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung des Pantheismus für das Religionsſyſtem des reinen Herzens-Intereſſes ſich entſcheidet, aus der klaren und lebendigen Ueberzeugung, welche derſelbe treffliche Jacobi in den Worten (in ſeinem Briefe an Fichte) ausgeſprochen: Wahrhaft über ſich ſelbſt erhebt den Menſchen denn doch nur ſein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen, der nicht leeren iſt: ſo wendet er ſich mit dieſer Entſcheidung zugleich von jenem Syſtem des bloßen Verſtandes-Intereſſes ab, wo lauter Seyn und lauter Wiſſen iſt: und wo vor

lauter Seyn das unmittelbar und unbedingt gültige Sollen, und vor lauter Wiſſen um die ewige Einheit und Nothwendigkeit im Seyn und Weſen der Dinge, und die ewige Ordnung der Dinge, der, aus jenem Sollen hervorgehende Glaube keine Stätte finden kann, ſondern mit ſeinen Rechten und Anſprüchen von der angemaaßten Autorität eines allumfaſſenden, theoretiſchgültigen poſitiven Wiſſens abgewieſen wird. Da nun der Pantheismus ſich keineswegs damit begnügt — wie der Verfaſſer mit ſeinem Recenſenten hierin vollkommen einverſtanden iſt — bloß eine Lücke des Wiſſens zu bezeichnen, die eben nur durch einen vernünftigen Glauben ausgefüllt werden kann und ſoll, ſondern als eine poſitive Wiſſenſchaft und Theorie der AllEinheit, ein poſitives, jenen Glauben geringſchätzendes, ja ſogar verdrängendes Wiſſen behauptet: ſo muß allerdings gegen ein ſolches Wiſſen das Wiſſen um die Leerheit — die Bedeutungs- und Gehaltloſigkeit der höchſten bloß ſpeculativen Ideen auftreten, damit der Glaube den ihm gebührenden Platz gewinnen, und ſeine Rechte geltend machen könne. Es kann und ſoll darum auch hier lediglich auf eine Proteſtation abgeſehen ſeyn gegen eine ſolche Art von Einheit und Totalität des Wiſſens, welche die Philoſophie nur durch Pantheismus, d. i. durch eine poſitive Wiſſenſchaft und Theorie der AllEinheit, erreichen könnte. Denn das eben iſt allerdings das ganz falſche Ideal von Wiſſenſchaft; — das Ideal einer Philoſophie aus Einem Stücke, in einer Bedeutung,

nach welcher — um mich hier der eigenen Worte meines ſcharfſinnigen Recenſenten zu bedienen — das an ſich Ungleichartige (nämlich das Seyn und das Sollen, das Reale und das Ideale, das Wiſſen und der Glaube, oder das Wirkliche und das Vernünftige) welches geſondert, einander gegen über zu ſtellen der Philoſophie obliegt, in eine chaotiſche Maſſe zuſammengezwängt wird, wodurch alle wahre Erkenntniß ohne Rettung verloren gehen muß. — Gegen ein ſolches ganz falſches Ideal will alſo auch der Verfaſſer nur, geradezu proteſtiren; wie der noch nachfolgende dritte und letzte Band dieſer Schrift, welcher nach vollendeter Darſtellung unſrer neueſten idealiſtiſch pantheiſtiſchen Philoſopheme, auch noch eine Würdigung des theoretiſchen und praktiſchen Werths und Gehalts aller pantheiſtiſchen Speculation überhaupt enthalten ſoll, es hoffentlich zur Genüge ausweiſen wird.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Vierter Abſchnitt.

Der orientaliſche Pantheismus, nebſt den aus ihm, durch Vermiſchung mit griechiſchen Philoſophemen, abſtammenden pantheiſtiſchen Syſtemen des Kabbalismus, des Gnoſticismus, und alexandriniſchen Neuplatonismus.

Erſte Abtheilung.

Pantheiſtiſche Lehren und Weltanſichten in den älteſten uns bekannt gewordenen Religionsphiloſophien des alten Orients.

Unter den mancherley Formen, welche die religiöſe Denkart im alten Orient angenommen, und den verſchiedenen Religionsſyſtemen, die aus dieſer Denkart hervorgegangen ſind, führt Friedrich v. Schlegel in ſeiner Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, die indiſche Emanationslehre als diejenige Form auf, in welcher die älteſte religiöſe Denkart des Orients ſich ausgeſprochen; eine Lehre, mit welcher daher auch die Reihefolge der Formen der Religionsentwickelungen im alten Orient beginne, und die erſt ſpäterhin in ihrer Ausartung, in aſtrologiſchen Aberglauben und ſchwärmeriſchen Materialismus und Naturalismus ſich verkehrt habe.

Dieſer Behauptung eines gelehrten und geiſtreichen Forſchers des orientaliſchen Alterthums und ſeiner Urkunden iſt zwar von einem andern berühmten und ver-

dienſtvollen Kenner der morgenländiſchen Sprachen und Litteratur, Joſeph v. Hammer, in deſſen (in die Wiener Jahrb. eingerückten) Recenſion der aſiatiſchen Unterſuchungen, der Zweifel entgegengeſetzt worden, daß ſich wohl ſchwerlich mit Gewißheit beſtimmen laſſe, welche dieſer Formen der Zeitfolge nach, den andern vorausgegangen ſey, da eine Miſchung derſelben ſchon im Brahmaniſchen Syſteme, als dem bekannten älteſten, ſich finde. Hier ſeyen alle die verſchiedenen Formen: Emanation, Materialismus, Dualismus und Pantheismus ſo innig in einander verflochten, daß eine Trennung derſelben, der Zeitfolge nach, wie, wann und wo nämlich dieſe einzelnen die herrſchenden waren, ehe ſie in den Potpourri des Brahmaniſchen zuſammengeworfen wurden, hiſtoriſch auszumitteln unmöglich ſey. Demohngeachtet dürfte ſich die Meinung, welche in den Asiatic. Researches und anderswo, namentlich auch ſelbſt von dem Recenſenten dieſer Unterſuchungen (im 2ten Bande der Wiener Jahrbücher der Litteratur) angenommen worden, und für welche ſich Fr. Schlegel insbeſondre mit ſo entſchiedener Zuverſicht erklärt, daß nämlich das ganze vielköpfige Ungeheuer der brahmaniſchen Lehre zuletzt auf Monotheismus ſich zurückführen laſſe, — ſicherlich doch als die annehmlichſte empfehlen, unterſtützt von Gründen, die aus den älteſten und bewährteſten Quellen der indiſchen Religionsphiloſophie ſelbſt geſchöpft ſind. Zum Erweis der Behauptung, daß den alten Indiern die Erkenntniß des wahren Gottes nicht füglich abzuſprechen ſey, und daß das indiſche Syſtem der Emanation, als das älteſte unter allen, auf die Erkenntniß dieſes Gottes in ſeiner Einheit und Geiſtigkeit ſich gründe, beruft ſich Schlegel auf das Zeugniß ihrer alten Schriften, welche voll ſeyen von ſo würdigen, ſo klaren und erhabenen, ſo tiefſinnigen und ſorgfältig unterſcheidenden und bedeutenden Sprüchen und Ausdrücken, als menſchliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge.

In dieſes Lob ſtimmt unter unſern deutſchen Gelehrten, die in neuerer Zeit ihre hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen auf das Gebiet der Geſchichte und Alterthumskunde Indiens gerichtet haben, auch Friedrich Mayer ein. In der neuerlichſt erſchienenen Schrift: Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus, in welcher dieſer gelehrte und kritiſche Indiſche Alterthumsforſcher uns bereits eine Darſtellung des Brahmaismus, als erſtes Reſultat ſeiner Forſchungen mitgetheilt hat, rühmt er von den Upaniſchaden, d. h. denjenigen Abſchnitten der Brahmanas, welche ſich mit der göttlichen Wiſſenſchaft von dem Weſen der Weſen beſchäftigen, daß ſie von dieſem Weſen, als dem Alleinſelbſtſtändigen, ſo wie von deſſen Eigenſchaften, in Ausdrücken und Ergießungen handelten, welche an Würde und Erhabenheit, Tiefſinn und Klarheit, Zartheit und Bedeutenheit, den Weltweiſen aller Völker und Zeitalter unübertrefflich geblieben ſind, und auch bleiben werden.

Sollten wir nun auch dieſes Lob allzu ſtark ausgedrückt, und daran insbeſondre dies auszuſetzen finden, daß bey Auffaſſung der, aus den wenigen bis jetzt bekannt gewordenen Veda-Fragmenten und dem Geſetzbuche Menu's geſchöpften älteſten Religionslehren der Indier, die Lichtſeite allzu ſehr in den Vorgrund, die Schattenſeite dagegen, mehr als billig, in den Hintergrund geſtellt worden, ſo werden wir doch wohl kein Bedenken tragen wollen, das, auch die Schattenſeite über der Lichtſeite nicht überſehende, Urtheil zu unterſchreiben, welches der berühmte brittiſche Gelehrte, Colebrooke über den religiöſen Werth und Inhalt der heiligen Bücher der Indier fällt. In der, in die Asiatic. Researches (Vol. VIII) eingerückten claſſiſchen Abhandlung on the Vedas, or sacred Writtings of the Hindus, ſpricht dieſer allgemein anerkannte größte Kenner des Sanskrit und der darin verfaßten heiligen Urkunden ſeine, auf ſelbſteigene gründliche Forſchung und dadurch erlangte Einſicht in den Inhalt der Werke ſelbſt, gegründete

Meinung und Ueberzeugung in den Worten aus: daß bey genauer Prüfung der Lehren der Vedas sowohl, als der Puranas die indiſche Theologie, wenn ſie gleich polytheiſtiſchen Saamen enthält, dennoch ſich immer auf Monotheismus zurückführen laſſe. — Sind nun namentlich die Vedas für das älteſte Werk der ganzen indiſchen Litteratur, und zugleich für die unmittelbare und urſprüngliche Quelle der indiſchen Religion zu halten: ſo wäre es auch entſchieden, daß die indiſche Theologie, als Monotheismus, wenigſtens ihrem Grundweſen und ihrer Grundlage nach, für die erſte und älteſte Religionslehre müßte angeſehen werden. Für das hohe Alterthum der Vedas, und daß ſie ohne Zweifel das älteſte Werk in der Sanskrit-Litteratur ſeyen, hat nun aber derſelbe gelehrte und kritiſche Forſcher dieſer Litteratur, außer mehrern andern Gründen, den Umſtand als den ſtärkſten Beweis beygebracht: daß in keinem Theile derſelben, mit Ausnahme der letzten Abſchnitte des Athorveda, die eben darum für unächt gehalten werden müßten, die mindeſte Spur von der Verehrung des Rama und Kriſchna, als Incarnationen des Wiſchnu, angetroffen werde. Dies nun, daß in den Vedas ganz und gar keine Spur der jetzigen Secten des Shiva und Kriſchna ſich findet, berechtigt uns demnach allerdings, wie Heeren in ſeiner kritiſchen Anſicht der indiſchen Alterthumskunde bemerkt, zu dem Schluſſe, daß die Vedas über die Entſtehung der gedachten beyden Secten hinausgehen, die doch, wie ſchon aus den Bemerkungen über die Denkmähler der alten indiſchen Baukunſt erhelle, in ein hohes Alter zurückgehen müſſen. Daß übrigens die verſchiedenen religiöſen Secten der Hindus demohngeachtet alle die Vedas als die Quellen ihrer Lehre annehmen, darf uns eben ſo wenig befremden, wie Heeren bemerkt, als daß die verſchiedenen Partheyen unſrer Kirche zu Begründung ihrer Lehren auf die Autorität unſrer heiligen Schriften ſich berufen. Und gewiß um ſo weniger, je mehr die in ein myſtiſches Dunkel gehüllten und durchgehends

in einer Bilder- und ſymboliſchen Sprache vorgetragenen Lehren der Vedas auf eine ſo verſchiedene Weiſe ſich deuten und umdeuten laſſen, daß jede Secte des Brahmanencultus in dieſen ſo myſtiſch dargeſtellten Lehren einen ihrer eigenen Lehre vorzüglich zuſagenden Sinn finden konnte. — Wie nun die älteſte Brahmanenlehre in ihrer Grundlage als Monotheismus, von der neuern polytheiſtiſchen zu unterſcheiden iſt, ſo muß auch nach Carl Ritters (in ſeiner Vorhalle Europäiſcher Völkergeſchichten geäußerten) Meinung, die indiſche Buddha-Lehre, welche in ihrer älteſten, urſprünglichen Geſtalt als Lehre von dem Einen Gotte, dem Alten Buddha, von der, in groben materialiſtiſchen Pantheismus ausgearteten, Lehre der neuern Buddhaiſten und der jüngern Birmaniſchen Lehre unterſchieden werden. Die älteſte indiſche, nur Einen Gott anerkennende Religionslehre wäre ſonach als die alte gemeinſame Wurzel anzuſehen, von welcher die Buddha- ſowohl, als die Brahminenlehre abſtammt, die ſodann erſt ſpäterhin in ihrer Ausartung ſich entzweit haben, nachdem beide, die eine auf dieſem, die andre auf einem andern Wege, von der Wahrheit abgewichen waren und zum Irrthum ſich gewandt hatten.

Daß aus jener älteſten, ausgebildeten, aber in ihrer urſprünglichen Geſtalt ſchon ſeit Jahrtauſenden nicht mehr vorhandenen Religion der Indier, das Gemeinſame in der Denkart der drei andern einheimiſchen religiöſen Hauptſecten Indiens unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen ſey, dafür ſpricht, auch nach dem Urtheile des ſchon erwähnten Verfaſſers der Schrift über den Brahmaismus, eben der Umſtand, daß alle drei jetzt herrſchende Religionspartheien, die, in den heiligen Schriften der Religion des Brahma enthaltenen, Vorſtellungen und Meinungen, Anordnungen und Gebräuche, als Grundlage beibehalten, oder freiwillig angenommen haben. Das eine könne von den Verehrern des Wiſchnu und Buddha als ausgemacht angenommen, das andre dürfe von den Verehrern des Shiva vermuthet werden, da

Meinung und Ueberzeugung in den Worten aus: daß bey genauer Prüfung der Lehren der Vedas sowohl, als der Puranas die indische Theologie, wenn sie gleich polytheistischen Saamen enthält, dennoch sich immer auf Monotheismus zurückführen lasse. — Sind nun namentlich die Vedas für das älteste Werk der ganzen indischen Litteratur, und zugleich für die unmittelbare und ursprüngliche Quelle der indischen Religion zu halten: so wäre es auch entschieden, daß die indische Theologie, als Monotheismus, wenigstens ihrem Grundwesen und ihrer Grundlage nach, für die erste und älteste Religionslehre müßte angesehen werden. Für das hohe Altherthum der Vedas, und daß sie ohne Zweifel das älteste Werk in der Sanskrit-Litteratur seyen, hat nun aber derselbe gelehrte und kritische Forscher dieser Litteratur, außer mehrern andern Gründen, den Umstand als den stärksten Beweis beygebracht: daß in keinem Theile derselben, mit Ausnahme der letzten Abschnitte des Athorveda, die eben darum für unächt gehalten werden müßten, die mindeste Spur von der Verehrung des Rama und Krischna, als Incarnationen des Wischnu, angetroffen werde. Dies nun, daß in den Vedas ganz und gar keine Spur der jetzigen Secten des Shiva und Krischna sich findet, berechtigt uns demnach allerdings, wie Heeren in seiner kritischen Ansicht der indischen Alterthumskunde bemerkt, zu dem Schlusse, daß die Vedas über die Entstehung der gedachten beyden Secten hinausgehen, die doch, wie schon aus den Bemerkungen über die Denkmähler der alten indischen Baukunst erhelle, in ein hohes Alter zurückgehen müssen. Daß übrigens die verschiedenen religiösen Secten der Hindus demohngeachtet alle die Vedas als die Quellen ihrer Lehre annehmen, darf uns eben so wenig befremden, wie Heeren bemerkt, als daß die verschiedenen Partheyen unsrer Kirche zu Begründung ihrer Lehren auf die Autorität unsrer heiligen Schriften sich berufen. Und gewiß um so weniger, je mehr die in ein mystisches Dunkel gehüllten und durchgehends

in einer Bilder- und ſymboliſchen Sprache vorgetragenen Lehren der Vedas auf eine ſo verſchiedene Weiſe ſich deuten und umdeuten laſſen, daß jede Secte des Brahmanencultus in dieſen ſo myſtiſch dargeſtellten Lehren einen ihrer eigenen Lehre vorzüglich zuſagenden Sinn finden konnte. — Wie nun die älteſte Brahmanenlehre in ihrer Grundlage als Monotheismus, von der neuern polytheiſtiſchen zu unterſcheiden iſt, ſo muß auch nach Carl Ritters (in ſeiner Vorhalle Europäiſcher Völkergeſchichten geäußerten) Meinung, die indiſche Buddha-Lehre, welche in ihrer älteſten, urſprünglichen Geſtalt als Lehre von dem Einen Gotte, dem Alten Buddha, von der, in groben materialiſtiſchen Pantheismus ausgearteten, Lehre der neuern Buddhaiſten und der jüngern Birmaniſchen Lehre unterſchieden werden. Die älteſte indiſche, nur Einen Gott anerkennende Religionslehre wäre ſonach als die alte gemeinſame Wurzel anzuſehen, von welcher die Buddha- ſowohl, als die Brahminenlehre abſtammt, die ſodann erſt ſpäterhin in ihrer Ausartung ſich entzweit haben, nachdem beide, die eine auf dieſem, die andre auf einem andern Wege, von der Wahrheit abgewichen waren und zum Irrthum ſich gewandt hatten.

Daß aus jener älteſten, ausgebildeten, aber in ihrer urſprünglichen Geſtalt ſchon ſeit Jahrtauſenden nicht mehr vorhandenen Religion der Indier, das Gemeinſame in der Denkart der drei andern einheimiſchen religiöſen Hauptſecten Indiens unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen ſey, dafür ſpricht, auch nach dem Urtheile des ſchon erwähnten Verfaſſers der Schrift über den Brahmaismus, eben der Umſtand, daß alle drei jetzt herrſchende Religionspartheien, die, in den heiligen Schriften der Religion des Brahma enthaltenen, Vorſtellungen und Meinungen, Anordnungen und Gebräuche, als Grundlage beibehalten, oder freiwillig angenommen haben. Das eine könne von den Verehrern des Wiſchnu und Buddha als ausgemacht angenommen, das andre dürfe von den Verehrern des Shiva vermuthet werden, da

noch gegenwärtig die Schriften des Brahmaismus unter den heiligen Büchern der Shivaiten und Wischnuiten für die ersten und heiligsten gelten.

Wenn nun aber, diesen übereinstimmenden Ansichten unserer gelehrten und kritischen Forscher des indischen Alterthums und seiner Urkunde zufolge, die Wahrheit dem Irrthum, wenn — wie Carl Ritter sich ausdrückt — die allgemeine, reine und einfache, zum Glauben an Einen Gott, als Schöpfer Himmels und der Erde sich bekennende religiöse Denkart, jedem mythologischen, theologischen, und philosophischen, die Wahrheit durch Dichtung mehr oder weniger entstellenden Systeme, vorausgegangen ist: woher denn diese Ausartung, woher diese Verdunkelung des Lichtes, der Wahrheit durch Irrthum und Aberglauben? — Der gelehrte Verfasser der Inquiry on symbolical language, Payne-Knight, sieht in der indischen Dreyeinigkeit, der Trimurti, den Uebergang der Lehre von der Einheit Gottes zur Vielgötterey. Woher nun aber, können wir noch weiter fragen, diese Vorstellungsart selber; — woher diese Umwandlung des Monotheismus in einen Tritheismus? Mit dieser Zerspaltung des einen und einzigen göttlichen Wesens in drei oberste Gottheiten war freilich wohl der erste entscheidende Schritt zum Polytheismus bereits gethan. Aber zu dieser tritheistischen Vorstellungsart, so wie zu den, aus ihr im weitern Fortgange sich entwickelten, so mannigfaltigen polytheistischen Vorstellungsarten müssen doch die Keime auch schon in der ältesten, jetzt antiquirten indischen Religionslehre liegen, und daher schon in den ältesten heiligen Büchern zu finden seyn, welche als die Quellen dieser Lehre allgemein anerkannt werden. Und so ist es wirklich. Derselbe einsichtsvolle Kenner und unbefangene Beurtheiler der Religionsbücher der Hindus, Colebrooke, welcher in den Lehren derselben eine auf Monotheismus gegründete Theologie gefunden, hat doch auch zugleich den polytheistischen Saamen erblickt, den dieselbe monotheistische Theologie bei sich führt. Die

durch dieſen Saamen verunreinigte alte Lehre kann darum aber auch nicht für eine Lehre der reinen, mit keinem Irrthume vermiſchten und durch denſelben getrübten Wahrheit gelten. Wenn daher auch der mehrgedachte Recenſent der Aſiat. Unterſ. (in den Wiener Jahrbüchern) über den Brahmaismus das Urtheil fällt; es ſey in demſelben die Lehre von der Einheit Gottes ſo gewaltig hinter der Emanationslehre, dem Materialismus, Dualismus und Pantheismus verſchanzt, daß faſt überall nur eine dieſer Formen des Irrthums, und nirgends das reine Grundweſen der Wahrheit erſcheine: ſo werden wir freilich dieſes Urtheil für gegründet achten, aber doch auch nicht ohne gewiſſe nähere Beſtimmungen und ohne genauere Unterſcheidungen der verſchiedenen Geſtalten des Irrthums ſelbſt, unter welchen das reine Grundweſen der Wahrheit, ſich darſtellt. Denn dieſe Formen ſind doch gewiß von ſehr verſchiedener Art, und ſtehen zu dem reinen Grundweſen der Wahrheit in einem bald mehr, bald weniger feindſeligen Verhältniſſe, indem einige derſelben die Wahrheit weniger, andre weit mehr entſtellen und verdunkeln, und noch andre endlich ſie ſo gar verdrängen und zerſtören. Iſt nun die Aechtheit und das hohe Alterthum der Vedas, als der älteſten Quellen des Brahmaismus, durch Colebrooke's Forſchungen insbeſondre außer Zweifel geſetzt, ſo werden wir unſtreitig auch diejenige Form des Irrthums, welche ſich in der Religionslehre der Vedas mit dem reinen Grundweſen der Wahrheit verſchwiſtert hat, für die älteſte halten müſſen. Und das iſt keine andre als die Emanationslehre; ſie alſo das erſte Syſtem des Irrthums, welches an die Stelle der Wahrheit getreten iſt; wofür Friedrich Schlegel und mit ihm unter andern Carl Ritter das Emanationsſyſtem erklärt, wie denn auch Friedrich Mayer in dem, dem Brahmaismus eigenen Pantheismus, die Emanationsidee, als die das Syſtem deſſelben beherrſchende Grundidee, erkennt, womit im Zuſammenhange ſich auch nur die Lehre von der Seelenwanderung, und ihre dogma-

tiſche Geſtaltung im Brahmaismus habe entwickeln können.

In dieſem erſten Syſtem des Irrthums, in welchem, um das Räthſel der Schöpfung auf eine für die Phantaſie anſchauliche und faßliche Weiſe zu enthüllen, die Schöpfung als ein Mythus unter lauter Bildern und Symbolen dargeſtellt, und die Kosmogonie in den verſchiedenen Theorien derſelben in eine Theogonie verwandelt wurde, führte zunächſt vom Monotheismus durch Hypoſtaſirung und Perſonification einer Trias der ſchaffenden, erhaltenden und zerſtörenden Kraft des Urweſens zum Tritheismus, und von dieſem ſodann auf dem Wege einer abwärtsſteigenden Stufenfolge von Emanationen zu einem Polytheismus, der aus hypoſtaſirten und perſonificirten Naturkräften ſich entwickelte, in welchen eben ſo viele Offenbarungen und Erſcheinungsweiſen der, in ihren verſchiedenen Thätigkeiten ſich äußernden Gottheit erkannt wurden. Aber dieſe erſte Lehre des Irrthums ſtand doch immer noch in Eintracht mit der reinen Lehre der Wahrheit, als ihrer Grundlage, ſo lange der Blick des Geiſtes dem einen wahren Gotte, als dem allein ſelbſtſtändigen Urgeiſte noch zugewandt blieb.

In dieſer ihrer reinen, urſprünglichen Geſtalt erſcheint die Emanationslehre, obgleich ein Syſtem des Irrthums, doch auf die Wahrheit, als ihre Grundlage, geſtützt, unter dem Charakter eines, dem Monotheismus untergeordneten Polytheismus, oder einer Naturreligion, deren Grundweſen und Grundlage eine reine Vernunftreligion iſt, durch die Idee einer, über die Natur erhabenen oberſten Intelligenz, die nur in ihren Thätigkeitsäußerungen in die Erſcheinungen eintritt, in welchen das höchſte Göttliche auf den verſchiedenen höhern und niedern Stufen ſeiner Offenbarung erkannt und verehrt wird. — Aber dieſe religiöſe Naturanſicht, der gemäß im Syſtem der Emanation Alles ein Ausfluß der Gottheit, jedes Weſen ſelbſt, wie Fried. Schlegel dieſe Anſicht beſchreibt, ein nur beſchränkter, gebundner, ver-

dunkelster Gott ist, sinkt zu einer Religion bloßer Naturvergötterung und eines absoluten, unbeschränkten Polytheismus herab, so bald die monotheistische Grundlage ihr entzogen, Bild und Symbol, die bloße Gestalt zur Sache gemacht, und irgend eines unter der Zahl der beschränkten göttlichen Wesen, sey es auch dem Range nach das Erstgezeugte, oder auch die drei Erstgezeugten, in einem Körper vereinigten Gottheiten der Trimurti zusammengenommen, an die Stelle des wahren, unsichtbaren, über alle sinnlichen Prädikate erhabenen, Gottes gesetzt wird. Wenn jene reinere, auf den Vernunftglauben an den Einen wahren Gott gegründete Naturreligion in den verschiedenen Naturkräften und Naturwesen das höchste Göttliche zwar erblickt und verehrt, aber doch nur als bloße Erscheinung und Offenbarung, als sichtbares Abbild von dem unsichtbaren Urbilde: so identificirt dagegen diese ausgeartete, grobsinnliche Naturreligion, das Göttliche mit dem Natürlichen, das Symbol mit dem Wesen, und trägt dergestalt auf einen bloßen zu Gott gemachten Götzen die Würde und Heiligkeit des Wesens über, welches nur mit einem, über die gesammte Natur sich erhebenden Blicke des Geistes erfaßt werden kann. Von einem Polytheismus im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn kann demnach allerdings, wie Friedr. Mayer mit vollkommenem Rechte erinnert im System dieser ältesten monotheistischen Religionslehre die Rede nicht seyn. Denn die Wesen, welche als Hervorbringer, Vorsteher und Beschützer der geistigen und körperlichen Urstoffe vorzugsweise Götter genannt werden, sind ja nur eine höhere Classe von Weltwesen, in welchen, als Geschöpfen desselben, das Urwesen, und das Wesen der Wesen, als die einzige Gottheit, anerkannt, geliebt und verehrt wurde. Wie denn auch neben, und nicht selten sogar über diesen erschaffenen göttlichen Wesen, nach desselben Verfassers Bemerkung, die heiligen Wesen der Vorzeit, die vergötterten Urväter, bei einer veränderten Rangordnung der Weltwesen zu stehen kommen.

So gegründet wir nun aber auch die, von dem erwähnten Apologeten des Brahmaismus geltend gemachte, Unterſcheidung zwiſchen dem, dieſer urſprünglichen Religionslehre eigenen, dem Monotheismus untergeordneten, und dem eigentlichen, die Religion des Shiva beherrſchenden Polytheismus, finden: ſo wenig können wir doch ſeiner Behauptung beipflichten, daß die Schuld davon ganz außer den Gränzen des Brahmaismus gelegen habe, wenn die in ihm in ſchöner Einfalt und Klarheit ausgeſprochene Charakteriſtik und Ordnung der Weltweſen, ſpäterhin in der Religion des Shiva durch eine, aus der materiellen Sphäre der Natur genommene Entwickelung, und Fortbildung derſelben, zum eigentlichen Polytheismus geführt. Die Schuld davon lag allerdings innerhalb der Gränzen des Brahmaismus. Denn dieſe Ausartung in irreligiöſen Materialismus und in Verehrung wilder Naturkräfte durch Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer, und durch Verwandlung der reinen innern Gottesverehrung in Anbetung wilder Naturkraft, iſt doch wohl eben die unſelige Frucht des polytheiſtiſchen Saamens, den die indiſche Theologie nach Colebrooke enthielt; eines Saamens, welcher in ihren kosmogoniſchen Syſtemen ſo reichlich ausgeſtreut war, daß ſie als Emanationslehre die Wurzel und eine reiche Quelle der Dichtung geworden iſt. Ein ſolches Syſtem des eigentlichen Polytheismus und des Götzendienſtes findet ſich in den verſchiedenen, unter mehrere Secten getheilten indiſchen Volksreligionen der ältern und neuern Zeit, namentlich in den beiden Volksreligionen des Shiva und des Wiſchnu, die jetzt die ausgebreitetſten ſind. Unter dieſen beiden muß denn wohl die erſtere als die Religion des Materialismus und des Cultus der wilden Naturkraft oder der Verehrung des Lingam, nach Fr. Schlegel's, Heeren's, Fr. Mayer's, und Anderer Urtheile, für die ältere, ja vielleicht ſelbſt für die älteſte Volksreligion gehalten werden, an welche ſodann erſt ſpäterhin die Religion des Wiſchnu in ſeiner Incarnation als Kriſchna durch

den Gegenſatz ſich angeſchloſſen, um als ein Reactionsſyſtem und als eine Reform des grobſinnlichen Cultus, den verderblichen Einflüſſen des materialiſtiſchen Shivaismus auf das öffentliche Volksleben entgegen zu wirken. Beide Volksreligionen ſind die Gegenſtände der indiſchen Mythologie und der Göttergeſchichten, deren Urſprung nach Fr. Mayer's Meinung wenigſtens dem, bei weitem größten Theile nach, ohne Zweifel in der Religion des Shiva geſucht werden muß. Die weitere Ausbildung und Ausführung dieſer religiöſen Mythen iſt jedoch den großen epiſchen Dichtern der Nation zuzuſchreiben, aus deren Wirken ſie größtentheils in die Puranas ſind aufgenommen worden.

Wie nun hiernach die Hauptquelle dieſer Volksreligionen in den ſpätern Werken der Sanſkrit-Litteratur, den Puranas, desgleichen in den großen und geprieſenſten epiſchen Nationalgedichten zu ſuchen iſt: ſo wird uns dagegen in den älteſten heiligen Büchern der Indier, den Vedas, desgleichen auch in Menu's Geſetzbuche die Quelle aufgewieſen, aus welcher die indiſche Theologie in ihrer urſprünglichen und älteſten Form geſchöpft iſt. Da nun aber dieſe Quelle doch immer nur den Prieſtern der Nation zugänglich war, die ihr Beruf zum Studium dieſer heiligen Religionsbücher berechtigte und verpflichtete; und da über dieſes auch die abſtracten, mit den ſubtilſten Speculationen durchwebten, und in ein myſtiſches Dunkel gehüllten Religionslehren der Vedas ſich ganz und gar nicht zu einer Religion für das Volk eigneten: ſo möchten wir darum wohl dem Urtheile Heeren's beipflichten, daß die Vedas ſonach nur die Quelle der Prieſter, keineswegs aber der Volksreligion ſeyen. Der von den Vedas vorausgeſetzte Cultus bezieht ſich, bemerkt derſelbe, auf eine Religion, deren Grundlage der Glaube an eine einige Gottheit iſt, die ſich aber in den großen Gegenſtänden der Natur offenbart, die unter mancherlei Benennungen als Götter angerufen werden. Die Gottheiten der Vedas, an welche, als Objecte der Hymnen,

dieſe Anrufungen gerichtet werden, ſind demnach bloße Perſonificationen der Naturgegenſtände, die, nach der eigenen Gloſſe der Vedas, auf die drei: Feuer, Luft und Sonne, ſich zurückführen laſſen, die hinwiederum nur als Manifeſtationen Eines Urweſens zu betrachten ſind. —

Dieſe alte eſoteriſche Prieſterreligion der Vedas iſt indeſſen, wie derſelbe Gelehrte noch bemerkt, in der Brahminenkaſte ſelbſt ſchon veraltet und ausgeartet, durch Verſchmelzung derſelben mit der Volksreligion, deren Urheber, die großen epiſchen Dichter der Indier, ſelbſt zur Brahminenkaſte gehörten. Zu dieſer Vermiſchung boten auch wohl die Vedas ſelbſt ſchon eine Veranlaſſung dar, in den, in einigen Stellen derſelben vorkommenden Mythen, die von den Dichtern ſodann ausführlicher behandelt, und in das Gewebe der mythologiſchen Volksreligion verflochten wurden. Zwar will, im Widerſpruche mit Heeren, Fr. Mayer von den, in Beziehung auf die älteſte Religionsverfaſſung der Griechen zuerſt gemachten Unterſchiede zwiſchen Prieſter- und Volksreligion keine Anwendung auf die Religion der Indier gemacht wiſſen, weil mit dieſer, ſelbſt im Zuſtande ihrer Verbildung, noch weniger aber in der hohen Geſtaltung des Brahmaismus, eine ſolche Unterſcheidung ſich gar nicht vertrage. Wenn es nun aber doch gewiß iſt, daß die religiöſen Anſichten und Meinungen der Vedas ſämmtlich von dem Volksglauben abwichen: ſo war es ja wohl ſehr natürlich und auch ſogar nothwendig, die Vedas zu einem Prieſtergeheimniſſe zu machen, und daher das Leſen und Erklären derſelben den Brahmanen allein, als den ausſchließend dazu Berechtigten und Verpflichteten zu verſtatten. Derſelbe indiſche Alterthumsforſcher will der Behauptung, daß die großen epiſchen Dichter der indiſchen Volksreligion wenigſtens großen Theils ihre Götter gegeben, ganz und gar keine Gültigkeit zugeſtehen. Nach ſeiner Meinung darf und muß der Urſprung der Göttergeſchichten, wenigſtens des bei weitem größten Theils derſelben, au-

ßer allem Zweifel in der Religion des Shiva gesucht werden. Diese Geschichten von Göttern, Halbgöttern, Genien und Geistern, denen ihre bestimmte Rangordnung nicht allein nach verschiedenen Sphären, sondern auch nach andern, vorzüglich Geschlechts- und Familien-Verhältnissen angewiesen worden, seyen anfänglich Hieroglyphe und Einkleidung gewesen. Diese Einkleidung, welche vielleicht und wahrscheinlich die, in jener gegebenen Ordnung verborgenen, Geheimnisse absichtlich verhüllen sollte, habe späterhin eine mehr oder weniger gelungene Erklärung und Deutung erhalten, deren weitere Ausführung nun erst von den epischen Dichtern herrühre, aus deren Werken sie in die Puranas aufgenommen worden. — Zählt nun wirklich die Götterwelt des Shivaismus, außer wenigen neuern Individuen, alle und jede Weltwesen des Brahmaismus unter ihrer Bevölkerung, mit dem Unterschiede nur, daß sie einige derselben mehr im Vorgrunde erscheinen läßt, andere mehr in den Hintergrund zurückstellt: so haben freilich die großen epischen Dichter der Nation der alten indischen Volksreligion ihre Götter, die sie schon hatte, nicht erst geben dürfen. Diese eigentlich polytheistische und materialistische Religion hätte sich also ihre Götter geschaffen, durch Umwandlung der bloßen Weltwesen des monotheistischen Brahmaismus in wirkliche göttliche Wesen, wodurch der erhabene, auf Monotheismus gegründete Naturalismus der Brahmareligion zum eigentlichen Polytheismus, als einem System der materiellen Naturvergötterung, herabgesunken ist. Wie leicht und natürlich diese Entwickelung des Shivaismus aus dem Brahmaismus durch Erhebung der bloßen Naturwesen zu eigentlichen Gottheiten, und damit zugleich der Uebergang vom Monotheismus zum eigentlichen und unumschränkten Polytheismus sich erklären lasse, ist schon bemerkt worden, und die folgende Darstellung der Hauptlehren des Brahmaismus nach der eigenthümlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise, in welcher sie in den Vedas selbst und im Gesetzbuche Menu's vorgetragen

werden, wird uns über dieſen Uebergang die genügendſten Aufſchlüſſe gewähren können. Dieſelben Religionslehren der Vedas, welche in dieſen Mythen die Keime enthielten, aus denen ſich, als die Früchte derſelben, die polytheiſtiſchen Volksreligionen entwickelten; boten von der andern Seite zugleich durch die myſtiſche Dunkelheit, welche den Sinn dieſer überſchwenglichen Lehren umgiebt, der Speculation einen reichen Stoff, der zu mancherlei Syſtemen der Religionsphiloſophie, deren Hauptſchule, auf Vyaſa, den Sammler der Vedas, zurückzuführen, und deſſen Schrift, Vedanta genannt, als die Quelle dieſer philoſophiſchen Hauptſchule anzuſehen iſt. Wie ſchwankend nun auch nach Heeren's Dafürhalten unſre Urtheile über die, in ſpitzfindige Speculationen ſich verlierende und in myſtiſches Dunkel ſich einhüllende philoſophiſche Syſteme der Indier auch noch ſeyn müſſen, da wir dieſe Philoſophie noch nicht vollſtändig aus ihren Quellen, der Vedanta und den philoſophiſchen Lehrgedichten ſchöpfen und in klarem Zuſammenhange darlegen können: ſo möchte doch wohl die Meinung Fr. Schlegel's, Carl Ritter's und auch andrer Forſcher, welche in der Religionsphiloſophie des Pantheismus, das Syſtem deſſelben in dem eigentlichen ſtrengen Sinne einer, auf den Grundbegriff des Abſoluten, als der abſoluten Indifferenz gegründeten AllEinslehre, das jüngſte Product der indiſchen religiöſen Denkart und Weltanſicht erkennen, für die annehmlichſte unter allen zu halten ſeyn, aus Gründen, die, ohne der hiſtoriſchen noch zu gedenken, in dem natürlichen Entwickelungsgange der verſchiedenen Religionsformen liegen. Dieſe AllEinslehre des eigentlichen ſtrengen Pantheismus, der alles Daſeyn, alle Veränderung und alles Leben in der Natur für leeren Schein ausgiebt, zerſtört nämlich, nach Fr. Schlegel's treffendem Ausſpruche, durch ihren, vom Nichts ſchwer zu unterſcheidenden Schatten- und Scheinbegriff des All-Einen, mit dem Irrthum und dem Aberglauben zugleich die Wurzeln des Glaubens an die Na-

tur, an den eigenen Geist und an den höchsten Geist, als die Quellen alles Natur-, wie alles geistigen und persönlichen Lebens. Tiefer, sagt daher Fr. Schlegel mit Recht, als bis zu diesem Pantheismus, welcher, als ein System des wissenschaftlichen Unglaubens, der Moral eben so verderblich als der Materialismus, und zugleich für die Phantasie zerstörend seyn muß, ist der menschliche Geist in der orientalischen Philosophie nicht herabgesunken, wie denn auch wohl überall keine Philosophie tiefer, als bis zu einem solchen, dem Nihilismus gleich zu achtenden Pantheismus herabsinken kann. Zwar soll auch dieses jüngste unter allen Systemen der orientalischen Religionsphilosophie aus derselben Quelle der Vedaslehren geschöpft seyn, wie schon sein Name, als Vedantalehre andeutet. Aber es konnte die alte, in den Vedar enthaltene Lehre der Emanation in einen Pantheismus der beschriebenen Art doch immer nur durch eine Umdeutung umgeschaffen werden, welche freilich hier so leicht möglich war, wegen des dunkeln und unbestimmten Sinnes so mancher einzelnen, für sich aufgefaßten Aussprüche und Lehrsätze über Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, wie sie insbesondre in den Upanischaden, mit subtilen Speculationen verwebt, und in Mythen und Symbole eingekleidet, in mehreren Stellen vorkommen. Dieser unbestimmte und vieldeutige, dunkle und mystische Sinn bot allerdings dem grüblerischen Geiste freyer philosophischen Untersuchungen Veranlassung genug und überreichen Stoff dar, die alte Emanationslehre der Vedas zu einer absoluten All-Einheitslehre, als einem Identitäts- oder Unificationssysteme, umzubilden, mit welchem denn auch die Philosophie den Gipfel aller Speculation erstiegen hatte. — In so verschiedenen Formen also hat die orientalische religiöse Denkart sich ausgesprochen; und so viele von einander verschiedene, poetische und philosophische, esoterische und exoterische Religionssysteme geschaffen und auf mancherley Weise ausgebildet. Nach Fr. Schlegel's und Carl Ritter's Ansicht sind mit den vier verschiedenen

Systemen der Emanation, des Materialismus, des Dualismus und des Pantheismus (im eigentlichen strengen Sinne) eben so viele von einander gesonderte Entwickelungsstufen der religiösen Denkart des alten Orients bezeichnet. Diese verschiedenen Systeme lassen sich nun eben so wohl, als vier nur der Form nach, von einander sich unterscheidende Religionssysteme des Pantheismus, unter dieser allgemeinen Kategorie befassen. Denn nach dem, von der Lehre des Pantheismus (im 2ten Abschnitte) gegebenen erweiterten Begriffe, welcher auch die Systeme der Emanation in sich befaßt, so wie er auch nicht jeden, sondern nur den absoluten Dualismus ausschließt, werden wir auch hier überall, auf allen den gedachten vier Entwickelungsstufen der orientalischen religiösen Denkart den, allem Pantheismus gemeinschaftlichen, Grundcharakter wieder finden, und nur das Eigenthümliche der vier verschiedenen Gestalten, welche derselbe in der indischen Religionsphilosophie angenommen, auszuzeichnen haben. Wir bezeichnen sie aber, eine jede derselben ihrem eigenthümlichen Charakter angemessen, wenn wir den ersten und ältesten, zum System der Emanation ausgebildeten orientalischen Pantheismus, einen sich wechselseitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus nennen. Denn unter diesem Charakter eines Systems der Wechseldurchdringung des Idealismus und des Realismus erblicken wir den orientalischen Pantheismus in dem ursprünglichen Brahmaismus und Buddhaismus, als der alten esoterischen Priesterreligion. Die Quelle, woraus die Kenntniß dieser ältesten und ursprünglichsten indischen Theologie zu schöpfen ist, sind die Upanischaden der Vedas und die Gesetze des Menu, in deren Perioden diese esoterische Religion gehört.

Im Gegensatze mit dieser alten esoterischen, auf die Vedas gegründeten Priesterreligion, steht die alte indische Volksreligion, als ein Pantheismus von der materialistischen Art. Unter diesem Charakter zeigt sich uns die alte Volksreligion des, dem ursprünglichen

Brahmaismus entgegenstehenden Shivaismus, als ein System der Verehrung und Vergötterung der zerstörenden und wieder erzeugenden Naturkraft, oder — nach Fr. Schlegels Beschreibung — als ein System des eigentlichen Materialismus, und des wilden Naturdienstes.

Diesem materialistischen Pantheismus tritt, als ein Reactions- und Reformationssystem, im Wischnuismus ein Pantheismus entgegen, welcher in seiner, unter dem Einflusse der dualistischen Lehre von den zwei Principien modificirten und durch dieselbe geläuterten und vergeistigten Gestalt, die idealistische Seite des alten Brahmaismus gegen den realistischen Shivaismus hervorhob, und dergestalt dem Pantheismus eine, der materialistischen entgegengesetzte idealistische Bedeutung und Tendenz gab, die er im Shivaismus gänzlich verloren hatte.

Von allen diesen genannten Formen unterscheidet sich endlich, als eine absolute All-Einslehre im eigentlichsten, d. h. in einem blos abstracten und negativen Sinne, derjenige Pantheismus, welchen wir eben bereits mit Fr. Schlegel, Ritter u. a. m. für das jüngste Product der orientalischen Speculation erklärt haben. Denn von diesem negativen und abstracten Pantheismus müssen wir sagen, daß er als ein, durch seinen abstracten und negativen Begriff des Unendlichen alles Seyende und Reale im Geistigen, wie im materiellen Universum negirende und in Nichts auflösende System der absoluten Indifferenz, weder dem idealistisch-realistischen Brahmaismus, noch dem materialistischen Shivaismus, noch endlich dem idealistischen Wischnuismus angehört, sondern als die Ausgeburt einer transscendenten, das Bewußtseyn überfliegenden, ja sogar dasselbe vernichtenden, die Idee des Absoluten, als der absoluten Einheit, in den unlebendigen und gehaltleeren, abstracten Begriff der absoluten Indifferenz umdeutenden Speculation, anzusehen ist.

Wir haben hiermit die vier Grundformen des orientalischen Pantheismus angegeben und im Allgemeinen

bezeichnet. Die besondre geschichtliche Darstellung derselben folge nun auch der Reihe der Perioden, in welchen die eine aus dre andern durch Umdeutung oder Ausartung sich entwickelt, oder durch den Gegensatz an sie angeschlossen.

I.

Der orientalische Pantheismus der indischen Religionsphilosophie als Brahmaismus, unter der Form einer idealistisch-realistischen, d. i. nach den Grundsätzen eines Systems der Wechseldurchdringung des Idealismus und des Realismus gebildeten Emanationslehre.

Daß die Grundlage der ältesten indischen Religionslehre des Brahmaismus der Glaube an eine einige Gottheit sey, die aber in den großen Gegenständen der Natur sich offenbart, indem die ganze Natur, als durchdrungen von der göttlichen Kraft vorgestellt, für die sinnliche Offenbarung der unendlichen und ewigen, über alle Vorstellung erhabenen Gottheit, und für eine Emanation derselben erklärt worden, darüber lassen die ältesten, dem Brahmaismus angehörigen heiligen Schriften, so weit dieselben bis jetzt uns bekannt geworden, keinen Zweifel mehr übrig. Wenn daher auch diese älteste monotheistische Religionslehre der Vedas, welche wir wohl als die Grundlage aller übrigen Religionen der Erde ansehen dürfen, für eine Naturreligion ausgegeben wird: so kann doch dies nicht in dem nämlichen Sinne gemeint seyn, in welchem den polytheistischen Volksreligionen dieser Charakter beizulegen ist. Denn in jener alten Religionslehre der Vedas sind die Gottheiten nichts als bloße Personificationen der Naturgegenstände, oder als bloße Manifestationen und Erscheinungsweisen des Einen, seinem wahren Seyn und Wesen nach *übersinnlichen* Urwesens, als eines Jenseits, *außer* und *über* der Natur. In den polytheistischen Volksreligionen dagegen

ſind die Naturgegenſtände die göttlichen Weſen ſelber, und werden in dieſen Religionsſyſtemen der Naturvergötterung unter dem Charakter der Heroen als Gottheiten verehrt, und bilden hier eine zahlloſe Reihe von männlichen und weiblichen, höhern und niedern Gottheiten, unter denen die drei großen Deva's als die oberſten verehrt werden. —

Gehen wir nun zunächſt an die Darſtellung der weſentlichen Grundlehren des orientaliſchen Pantheismus, wie derſelbe im Brahmaismus unter der Form einer Emanationslehre erſcheint, die wir mit Fr. Majer nicht untreffend eine idealiſtiſch-realiſtiſche nennen können. Denn der Pantheismus der indiſchen Religionsphiloſophie in dieſer ſeiner urſprünglichen, älteſten Geſtalt, iſt eine Emanationslehre, welche weder ausſchließend dem Idealismus, noch ausſchließend dem Realismus, ſondern beiden angehört, als ein Syſtem der Wechſeldurchdringung des Idealismus und des Realismus, deſſen Grundbegriffen und Grundſätzen gemäß, als eines Dualismus im Endlichen, die materielle wie die geiſtige Welt nach ihren beſondern Kräften und Daſeynsformen, für eine poſitive Folge aus Gott, für einen Ausfluß nämlich aus der Subſtanz des Einen unerzeugten Urweſens, erklärt wird.

Bei der nachſtehenden Darſtellung des Pantheismus der Brahmareligion, geſchöpft theils aus den, als unmittelbare Uebertragungen aus dem Sanſkrit-Original von W. Jones und Colebrooke bekannt gemachten einzelnen Bruchſtücken der Vedas, theils aus der, unter dem perſiſchen Titel Oupnekhat von Anquetil du Perron aus dem Perſiſchen ins Lateiniſche überſetzten und herausgegebenen reichen Sammlung von Veda-Upaniſchaden, theils endlich aus dem von W. Jones überſetzten Geſetzbuche Menus, wollen wir hauptſächlich dem Beyſpiele Fr. Majers folgen, welcher bei ſeiner Darſtellung, des Brahmaismus nur allein die Upaniſchaden der drei erſten, im Brahmaismus entſtandenen Vedas, mit Ausſchließung des, für

ein Werk des Shivaismus von ihm gehaltenen At'harvana Veda, als Quellen benutzt hat.

Für unsern besondern Zweck wird es übrigens genügend seyn. aus den drei Hauptlehrstücken des indischen Emanationssystems: der Lehre von dem unerzeugten Einen Urwesen und Urgeiste; — von dem Ursprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus demselben, und der damit zusammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung, so wie von den Auflösungen und Wiedererneuerungen des Weltalls — den verschiedenen Weltaltern — nur das Wesentlichste und Wichtigste herausgehoben, und dasselbe in gedrängter Kürze und in klarem Zusammenhange dargelegt zu haben.

Monotheistische Grundlage des idealistisch-realistischen Emanationssystems der Brahmareligion: die Lehre von Gott, als dem einigen unerzeugten Urwesen und Urgeiste.

Viel sind der Namen, welche dem höchsten. unerzeugten Wesen in den Vedas beigelegt werden. Es wird nämlich dieses Wesen der Wesen dort genannt: Brahma, der Selbstständige, oder die Selbstständigkeit; — Atma, die große Seele, die Urseele, — Narain der Beweger; — Suadasatta, der durch sich selbst bestehende; — Anadi, der keinen Anfang hat; Aschariri, der Unkörperliche; — Abaritschedi der Unbeschreibliche; — Sarvatschiarutvam, die höchste Vollkommenheit; Sarvakaram, die allgemeine Ursache; Frischdava, der Schöpfer; — Advaja, der keinen seines Gleichen neben sich hat; Parama, der Wohlthätige; — Karta, der Herr; Parabrahma, der höchste Brahma; Prabrahma, der Brahma ohne Ende. — Durch alle diese verschiedenen Namen werden theils negative, theils positive Prädicate bezeichnet, welche einerseits zu sorgfältiger Unterscheidung desselben von allen Natur-, ja von allen creatürlichen Wesen überhaupt, so wie andrerseits zugleich

zu Bestimmung seiner eigenthümlichen Natur, als des vollkommensten Urgeistes, und des allweisen, und allmächtigen Schöpfers aller Dinge, dienen sollen.

Als ein, weder den Bedingungen der Zeit noch des Raumes unterworfenes, unvergängliches und unveränderliches Wesen wird Brahma beschrieben im Jadschur-Veda, woselbst von ihm gesagt wird: Er ist nicht groß, nicht klein, weder breit noch lang, noch gefärbt; er hat nicht Schatten, nicht Dunkel, nicht Wind, nicht Geruch, noch Geschmack, nicht Auge, nicht Ohr, weder Zunge noch Herz, nicht Jugend, nicht Alter und Tod; hat nicht Anfang, nicht Ende und Gränze; — denn vor ihm war Keiner, wie nach ihm Keiner kommt; — nicht Zusammenhang, nicht Ausdehnung, kein Innerliches, kein Außerliches. Rein, ohne Gestalt, ohne Athemzug, ohne Herr, lebt Er, außer welchem es nichts Größeres und nichts Kleineres giebt, und auch Alles außer ihm vergänglich ist, in ewiger Ruhe, in sich selbst Freude ohne Ende; mitten im Veränderlichen steht er fest, frei und in seiner Größe.

Mit dieser Vorstellung von dem Wesen der Wesen, als einem, über alle sinnlichen, alle räumlichen und zeitlichen Prädicate erhabenen, intelligiblen Gegenstande, stimmt auch die Beschreibung überein, die wir in den Verordnungen des Menu von Brahma, als dem Herrn und König der Wesen, dem ewig Unbegreiflichen und Alleinselbstständigen, finden. Er wird unter andern in einer dort vorkommenden Stelle die einzige durch sich selbst bestehende Macht genannt, und die erste Ursache, welche von Ewigkeit da ist, ohne Anfang und Ende, dem Wesen nach überall gegenwärtig, ja selbst die Seele aller Wesen; aber doch kein Gegenstand der Sinne, kein Gegenstand für unsere Vernehmung (sinnliche Wahrnehmung) da kein Wesen diese Seele aller Wesen begreifen, sondern der Geist nur denken kann.

In diesem geheimnißvollen, unbegreiflichen Wesen der Wesen erkennt die Religionslehre der Veda's zugleich den höchsten, ewigen Geist; denn es werden

dieſem Einen und einzigen Urweſen und Urſeyn ausdrücklich die Eigenſchaften der Intelligenz, Vernunft, Verſtand und Wille beigelegt. Insbeſondre wird unter den Vollkommenheiten ſeiner Natur, als Intelligenz, die Allwiſſenheit geprieſen. Von Brahm, dem Allwiſſenden, rühmt der Jadſchur-Veda, daß Er, obgleich ſelbſt unſichtbar, doch alles ſehe, alles höre, alles verſtehe; — daß außer ihm nichts ſehend, hörend, wiſſend ſey. Er iſt, wie der genannte Vedaon an dieſer Stelle ſich ausdrückt, Geſicht des Geſichts, und darum nicht mit dem Auge zu ſehen; Er Gehör des Gehörs, und darum nicht mit dem Ohre zu hören; Er Gedanke des Gedankens, und darum nicht mit dem Gedanken des Herzens zu vernehmen. Denn keine Wiſſenſchaft vermag zu wiſſen die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft ſelbſt. — Aber doch iſt durch andächtige Betrachtung und Forſchung — wie Varuna ſeinen Sohn Brighu belehrt — die Erkenntniß Brahmas zu ſuchen, und auch zu erlangen, weil dieſer allwiſſende Geiſt ſelbſt, nach Varuna's Vorſtellungsart von demſelben, tiefe Betrachtung iſt. Durch Nachdenken und Nachſinnen in tiefer Betrachtung begreift denn auch wirklich Brighu, daß Brahma nicht bloß der Athem (das Lebensprincip der Natur) ſondern auch der Verſtand ſey, weil alle Weſen durch Verſtand hervorgebracht ſind, durch den Verſtand leben, nach Verſtand ſtreben und in den Verſtand übergehen.

Als der allwiſſende Verſtand wird das höchſte Weſen auch anerkannt in den Fragmenten aus einem ſehr alten Commentar über den erſten, den Rigveda. Der Verfaſſer dieſes Commentars, Vaſiſchta Mahamuni, d. i. der große Muni, oder himmliſche Lehrer, giebt von der Allwiſſenheit Brahm's, als des in ſich ſelbſt verſchlungenen Geiſtes, folgende, der Beſchreibung im Rigveda entſprechende Erklärung: „Brahm iſt nur Einer, und Keiner außer Ihm. Seine Allwiſſenheit iſt von eigener Eingebung, und ſein Begriff begreift jeden andern. Von allen vielbegreifenden Eigenſchaften iſt die Allwiſſenheit die größte. Von eigener Eingebung — iſt

ſie keinem Zufalle der Sterblichkeit, der Leidenſchaft und des Böſen unterworfen. Für ſie giebt es keine dreifache Zeit, keine dreifache Art des Seyns. Von der Welt getrennt, iſt ſie von Allem unabhängig. Dieſe Allwiſſenheit iſt Brahm; — und dieſer allwiſſende Geiſt belebt alle Handlungen Gottes; er ſchenkt auch den vier und zwanzig Kräften der Natur ihr Leben. Aber wie? — Wie das Auge durch die Sonne, das Eiſen durch den Magnet, das Feuer durch Nahrung, der Schatten durch den Menſchen, der Staub durch den Wind, der Bogen durch die Schnur, der kühlende Schatten vom Baum — belebt und hervorgebracht werden: ſo durch dieſen Geiſt die Welt mit den Kräften des Verſtandes, des Willens und der Handlung.

Auf dieſe Vorſtellungsart von dem Urweſen, als Intelligenz, gründet ſich auch die Anſicht, die der Somaveda (in einer Stelle des Aitare'ja A'ran'ja) von der Welt, als einer Schöpfung dieſer oberſten Intelligenz, in den Worten giebt. „Urſprünglich war dies (All) wirklich Geiſt allein; Er, dieſer Urgeiſt, dachte: Ich will Welten ſchaffen; ſo ſchuf er dieſe verſchiedenen Welten. Und darum iſt auch, was immer lebt, und ſchreitet oder fliegt, oder was immer unbeweglich iſt (als Kräuter und Bäume); all das iſt das Auge der Intelligenz. Auf Vernunft (intellect) iſt jegliches Ding gegründet; die Welt iſt das Auge der Vernunft, und Vernunft iſt ihre Begründung.“

Nach dieſen deutlichen und beſtimmten Aeußerungen und Ausſprüchen zu urtheilen, würden wir gewiß keinen Anſtand nehmen dürfen, in das ſchon erwähnte Lob Friedr. Schlegel's einzuſtimmen, welcher von den alten Schriften der Indier rühmt, daß ſie voll ſeyen von Sprüchen und Ausdrücken, die ſo würdig, klar und erhaben, ſo tief und ſorgfältig unterſcheidend und bedeutend ſind, als menſchliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge, da ja alle dieſe erwähnten Sprüche und Ausdrücke mit den Grundwahrheiten des Theismus, als der Lehre von einem lebendigen Gotte,

der als höchste Intelligenz durch Verstand und Willen der Urheber der Welt ist, auf das vollkommenste übereinstimmen. Vergleichen wir nun aber diese dem Theismus zusagenden Sprüche und Ausdrücke mit andern eben so deutlichen und bestimmten, in den nämlichen alten Schriften der Vedas vorkommenden Lehren von Gott und der Welt: so werden wir jenes Lob doch gar sehr wieder mäßigen und herabstimmen müssen. Denn die reinsten theistischen Begriffe von der Gottheit finden wir da wieder getrübt und entstellt durch pantheistische Vorstellungsarten von der Einheit und Identität Gottes und der Welt. Die Lehre des Pantheismus von der Vereinigung alles Seyns in dem göttlichen Urseyn, und von dem Begriffenseyn aller Dinge in Gott, dessen Form die Welt ist, wird in mehr denn einer Stelle der Veda's auf die deutlichste und unverkennbarste Weise ausgesprochen. Im Sinne dieser pantheistischen Vorstellungsarten lehrt der Jadschurveda von Brahm, daß er das Allgemeinste aller allgemeinen, das Besonderste aller besondern Wesen sey, außer welchem es nichts Größeres und nichts Kleineres giebt. Er ist, wie derselbe Veda über das Verhältniß Gottes zur Welt sich ausdrückt, der Ort aller Dinge, wie das Meer Ort aller Gewässer, das Auge aller Bilder, das Ohr aller Töne, das Herz aller Sinne, die Rede aller Wissenschaften Ort ist; — Er, dessen Form alle Urstoffe, und alle Menschen sind."

Dieselbe Sprache führt auch der Samaveda: in Beschreibung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Brahm, oder die Selbstständigkeit — heißt es an einer Stelle — ist die Gestalt der Wissenschaft, und die Gestalt der unendlichen Welten, welche alle Eins mit ihm sind, auf dessen ewigen Willen, der in allen Dingen eingeboren ist, sie da sind. — Als die Seele der Welt, und die Seele jedes einzelnen Wesens, so wie die Seele des Menschen insbesondre, wird in dem nämlichen Veda Brahm betrachtet, wenn an einer Stelle von ihm gesagt wird, daß sein Wesen wesentli-

ches Licht sey, sein Auge die Sonne, sein Leib die Welt, sein flüssiges Mark das Meer, seine Bewegung der Wind, seine Wohnung und Ruhestätte das Innere (die Seele) eines jeden Wesens.

Und wie nun in diesen angezogenen Stellen, so herrscht durchgängig in den uns bis jetzt bekannt gewordenen Vedafragmenten in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt die pantheistische Vorstellungsart von dem Urwesen und Urseyn, als dem allein wahrhaftig bestehenden und Alles in sich begreifenden Seyn. Zwar ist einerseits das Verhältniß alles endlichen, abgeleiteten Seyns zu dem ursprünglichen Seyn zu betrachten, als ein Verhältniß der Dependenz, so fern nämlich alle Erscheinungen ihren Grund in Brahm haben; anderseits aber doch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz, so fern dieser Brahm als die allen Weltwesen unaufhörlich inwohnende, unvergängliche Allseele anzuerkennen und zu verehren ist. Ueber das, von dieser letztern Seite zu betrachtende Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Einheit und Identität, spricht sich auch wirklich auf die unzweideutigste und entschiedenste Weise der Samaveda in den Worten aus: „Diese ganze Welt ist Brahm, wurde aus Brahm, besteht in Brahm, und wird zuletzt wieder von Brahm verschlungen werden." — Wie dieser Ausspruch, verglichen mit allen den übrigen, in den angeführten Stellen der Vedas vorkommenden Aeußerungen, es außer allen Zweifel setzt, daß in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt das älteste Religionssystem der Indier Pantheismus war, und zu einer, aus dem Grundbegriffe und Grundprincip desselben entwickelten Weltansicht führte: so belehrt uns derselbe Ausspruch zugleich darüber, welche bestimmte Gestalt der Pantheismus in diesem ältesten Religionssysteme angenommen. Unverkennbar ist hier der Pantheismus unter der Form eines Systems der Emanation, als einer Lehre des Hervorgehens aller Weltwesen aus Brahm, und ihrer Rückkehr zu demselben vorgestellt.

Dieſes Hervorgehen der Welt der Dinge aus der eigenen Subſtanz des Urweſens, und ihre Rückkehr in daſſelbe wird in einer, im At'harvana-Veda befindlichen Stelle unter Bildern anſchaulich vorgeſtellt. Es heißt daſelbſt: „Wie die Spinne hinausſpinnt und zurückzieht ihren Faden; — wie Pflanzen ſich ausbreiten auf der Erde; — wie Haare wachſen auf Lebendigen: ſo wird das All hervorgebracht von der unvergänglichen Natur.“

Daß das Syſtem der Emanation auch wirklich die älteſte Form des indiſchen Pantheismus ſey, das bezeugen einſtimmig die älteſten Kosmogonien, die wir in den Veda's und den Verordnungen des Menu antreffen. In dieſen Kosmogonien, durch welche die Lehre von der Schöpfung in einen Mythus verwandelt wurde, liegt nun eben der reiche polytheiſtiſche Saame verborgen, aus welchem, durch Mißdeutung der Bilderſprache, der unbegränzte und grobe Polytheismus der Volksreligion in der Folge hervorgegangen iſt.

Bei Darſtellung dieſer mythiſchen Schöpfungslehre unter der Form einer idealiſtiſch-realiſtiſchen Emanationstheorie werden wir uns wiederum nur an die älteſten Kosmogonien zu halten haben, die theils in den Veda's theils im Geſetzbuche Menu's zu finden ſind.

Die Lehre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Urweſen und Urgeiſte, nebſt der damit zuſammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung und den verſchiedenen Weltaltern.

Vor der Schöpfung, lehren die Upaniſchaden, war das Urweſen, als der urſprüngliche Geiſt, allein. Es war damals weder Weſenheit noch Unweſenheit — nicht Welt, nicht Himmel, noch etwas darüber; nichts irgendwo, in dem Glück von irgend einem, einſchließend (umfaſſend) oder eingeſchloſſen (umfaßt);

auch nicht Waſſer — tief und gefahrvoll; Tod war nicht; noch war damals Unſterblichkeit, auch nicht Unterſcheidung von Tag und Nacht. Anderes als Er (der Urgeiſt) war nichts da ſonſt, (Hymnus an die Sonne aus dem Rig-Veda.) Die bildende, Form annehmende Kraft, wodurch der Ewige ſein Wollen und Verlangen zum Schaffen einer Welt lebender Weſen thätig offenbart, äußert ihre Energie in drei Qualitäten oder Verhältniſſen; als ſchaffende nämlich, als erhaltende und als zerſtörende Kraft. Der harmoniſchen Wechſelwirkung oder Temperatur dieſer DreiEinheit von göttlichen Kräften verdankt demnach die Welt ihr Daſeyn und Beſtehen, wie ihre, nach Vernichtung des Alten, ſich immer wieder erneuernde und verjüngende Form. — In der, in den Veda's herrſchenden, Alles perſonificirenden Bilder- und ſymboliſchen Sprache, in welche der ganze Mythus von der Schöpfung eingekleidet wird, iſt die Maja jene bildende Form annehmende, göttliche Kraft; ſo wie die drei Aeußerungsarten der Wirkſamkeit dieſer Kraft, als drei beſondere Perſönlichkeiten, unter dem Namen des Brahma, Wiſchnu und Mahaveda oder Rudra vorgeſtellt werden, und unter dieſem Charakter die indiſche Trimurti ausmachen. Als Maja wird auch die Eigenſchaft des Verlangens von Brahm, das ewige göttliche Wollen und die ewige Liebe ſelbſt, als der Grund der Schöpfung perſonificirt, weil der Schöpfer der Welten ſein Wollen und Verlangen zum Schaffen eben durch ſeine, in Thätigkeit geſetzte, bildende oder formende Kraft manifeſtirt. In der Sprache der Upaniſchaden heißt es daher: die Welt ſey aus Brahma und Maja gemiſcht; und ſie, dieſe Maja, die vor aller Hervorbringung da war, mache durch ihre Miſchung mit Brahm oder Atma, dem großen Lichtweſen, die Trimurti: Brahma und Wiſchnu und Mahadeva oder Rudra, ſichtbar. Dieſer Maja wegen erſcheint ſonach der Atma ſelber in vielen Geſtalten, von deren veränderlichen und vorübergehenden Scheinexiſtenz der Grund eben in der Maja liegt, die darum

ſelber die Täuſchung zu nennen iſt. Von dem, nach ſeiner Verbindung mit der Maja in vielen und mannigfaltigen Geſtalten erſcheinenden Brahma können demnach auch die Upaniſchaden ſagen, das Er Form von Allem; daß Unlebendiges wie Lebendiges, auch Steine ohne Leben ſeine Form ſeyen, während er ſelbſt in Mitte aller groben und feinen Körper immer daſſelbe an ſich unwandelbare Weſen bleibt. Wie Gold in viele Formen verarbeitet, immer daſſelbe bleibt, und wie ein Faden in allem Tuch; ſo iſt auch Pram, Atma oder Brahm in allen Dingen immer derſelbe; und aus ihnen erkennbar. „So betrachtet der Weiſe dieſes geheimnißvolle Weſen, in dem das All beſteht ewiglich, ruhend auf dieſer einzigen Stütze. Denn in Ihm, jenem geheimnißvollen Weſen, iſt dieſe Welt verſchlungen. von Ihm geht ſie aus; in Geſchöpfen iſt Er verflochten und eingewebt mit verſchiedenen Geſtalten des Seyns.“ (Aus dem weißen Jadſchur-Veda; der Anfang der Gebete des Samaveda (Allopfer).

Der, in den Upaniſchaden aufgeſtellten Weltanſicht gemäß, iſt ſonach das Verhältniß Gottes zur Welt ein Verhältniß des unwandelbaren göttlichen Weſens zu den wandelbaren und vergänglichen Formen, in welchen dieſes Weſen in die Erſcheinungswelt herausgetreten iſt. Die Welt alſo Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. — Er hat Alles, wie die Upaniſchaden ſich ausdrücken, auf der Scheibe ſeiner drei Qualitäten (des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens) geformt; hat aus Einſchlag und Faden dieſer drei Eigenſchaften ein Gewebe ſich gemacht, das er über ſich ſelbſt gezogen, und unter demſelben ſich verſteckt und verborgen. Aber Brahm iſt Form der Welt, in ſo fern aus ihm, als dem, durch ſucceſſive Generationen ſich propagirenden, Urweſen, die Form der ganzen Welt allmählig in einer Stufenfolge von Productionen, dem Geſetze der Emanation gemäß, hervorgegangen.

Die erſte dieſer Productionen, vor welcher nichts zur Exiſtenz gekommen, iſt Haranguerbehah. Nach-

dem nämlich die Trimurti ſichtbar geworden war, fiel aus der Mitte aller drei Eigenſchaften ein Tropfen, der war Haranguerbehah. Dieſes allererſte von allen, aus dem Urweſen emanirten wirklichen Weſen, iſt das in allem producirende Princip aller folgenden Emanationen, in welchem, als dem Princip der Eigenſchaft der Hervorbringung, ſich Brahma und Wiſchnu und Rudra in den Eigenſchaften des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens befinden. Denn was der Schöpfer durch ſeinen Willen produciren will, das tritt durch ihn aus dieſem Willen in die Erſcheinung ein; weswegen er auch die große Erſcheinung genannt wird. Als die erſte Subſtanz, (materia prima) in welcher die feinen und einfachen Elemente, woraus derſelbe zuerſt geworden, vereiniget ſind, iſt dieſer Haranguerbehah das ſchöpferiſche Princip alles Realen, oder alles Körperlichen in der Welt; zugleich aber auch, als die allgemeine Weltſeele, das Princip alles Idealen oder Intellectualen im Univerſum. Als Sammlung der feinen Urſtoffe iſt demnach alles Sichtbare ſein Körper, und als Sammlung der Wiſſenden, ſind alle Seelen in ihm, der allgemeinen Weltſeele, (Maha Atma) vereiniget.

Auf die erſte Production folgt nun eine zweite, von jener erſten großen Erſcheinung (Mahabhut) hervorgebracht. Dieſe zweite Erſcheinung, genannt Pradſchapat, oder das Verlangen nach Geſtaltung der Welt, iſt die Ichheit, Sammlung der gröbern, zuſammengeſetzten Urſtoffe. Weil dieſer Pradſchapat die Elemente ſich angeeignet, darum iſt ſeine Geſtalt das Jahr, ſo wie das ganze Univerſum. In ihm alſo iſt der Weltkreis dargeſtellt, und Brahmanda, das große Weltei, vollendet. Dieſes Weltei erſchien, wie das einzigſeyende Weſen ſich offenbaren wollte, und berſtete, nachdem es ein Jahr in ſeinem Beſtande geblieben, in der Mitte in zwei Hälften auseinander, aus denen ſodann Himmel und Erde geworden; jener aus der einen goldenen, dieſe aus der andern ſilbernen Hälfte.

Das Küchelchen, was in diesem Weltei sich erzeugte und hervorkam, war die Sonne, aus deren in die Welt sich ergießenden Wärme Steine und Pflanzen und Thiere mit allen Wünschen und Bestrebungen wurden. Mit der Sonne zugleich ist die Zeit, Kal, geworden, welche zwar von Ewigkeit bei Brahm war, aber doch nicht als begrenzte Zeit. Denn was früher als die Sonne existirte, war nicht in begrenzter Zeit, deren vollkommene Gestalt das aus den Himmelskörpern erkennbare Jahr ist. Was nun aber die Folge der zusammengesetzten Urstoffe selbst betrifft, wie sie aus Pradschapat der Sammlung dieser Elemente, hervorgegangen, so ist sie diese:

Zuerst der allumfassende Aether, (Bhut Akasch) in sich begreifend die vier andere Urstoffe, und größer, als einer, weil Himmel, Sterne und Sonne, Erde und alle Dinge, in ihm als in ihrem Orte, sich befinden. Aus dem Aether kam der Wind oder die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, daraus die Pflanzen und in ihnen die Nahrung, aus der Nahrung der Mensch und die Thiere. Und weil die Thiere aus dem Vorzüglichsten der Nahrung geworden, darum ist auch die Seele die vornehmste Form. — Durch die Vereinigung und Vermischung der drei Elemente: Feuer, Wasser und Erde bestehen alle sichtbaren Dinge und Körpergebilde; es besteht in dieser Mischung der drei Urstoffe das Wesenhafte der Erscheinungen, welche mit Aufhebung dieser Verbindung verschwinden. Wie nun dergestalt die Welt mit allen in ihr befindlichen Dingen, wie insbesondre die Menschen und die übrigen lebendigen Geschöpfe; so sind aus Pradschapat hervorgegangen auch die Wächter und mächtigen Schutzgottheiten der Welt, welche der Schöpfer der Welt schaffen wollte, und außer diesen noch die vielen Vorgesetzten der Erscheinungen, unter denen Indra, zunächst nach Pradschapat selbst, den obersten Rang einnimmt.

Mit dieser, in den Veda's selbst vorgetragenen

Lehre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus dem unerzeugten Einen Urweſen ſtimmt im Weſentlichen auch die Kosmogonie überein, wie ſie in den Verordnungen des Geſetzgebers Menu dargeſtellt wird, von welcher uns W. Jones eine proſaiſche, und Friedr. Schlegel eine metriſche Ueberſetzung gegeben. Der Gang der Gedanken, wie der letztere Ueberſetzer ihn bezeichnet, iſt hier folgender:

Im Anfange war alles Finſterniß; der Unbegreifliche, Selbſtſtändige erſchuf alles, aus ſeinem eigenen Weſen es hervorziehend. Nun folgt das bekannte Bild vom WeltEi; ſodann eine Dreiheit ganz geiſtiger Grundkräfte; aus dem unbegreiflichen Grunde des ſelbſtſtändigen Weſens ging zuerſt der Geiſt hervor, aus dieſem die Ichheit: Atmo, Mono, Ohonkaro. Alsdann folgen ſieben Naturkräfte; die große Weltſeele, die fünf Sinnlichkeiten oder Elemente und die Ausflüße — Matra — des urſprünglichen Selbſt, das Atmo. Zuletzt kommt die ganze Mannichfaltigkeit einzelner Weſen und entgegengeſetzter Naturen, alle einem unabwendbaren Schickſale nach unerforſchlicher Vorherbeſtimmung unterworfen.

In Friedr. Majer's mehr erwähnter Darſtellung der Religion der Indier als Brahmaismus, finden wir die, in Menu's Geſetzbuche enthaltenen, die Kosmogonie betreffenden Stellen, nach W. Jones Ueberſetzung in folgender Beſchreibung ausgehoben.

Als das ewige und unbegreifliche Weſen, welches ſelbſt die Seele aller Weſen iſt, dieſe verſchiedenen Weſen aus ſeiner eigenen göttlichen Subſtanz hervorbringen wollte, ſchuf es mit einem Gedanken zuerſt die Gewäſſer, und in ihnen einen fruchtbaren Lichtſaamen. Dieſer Saamen war ein Ei, glänzend wie Gold, flatternd wie der Sonne Licht in tauſend Seelen, und in dem Ei lebte und wurde geboren das Weſen ſelbſt in der Geſtalt des Brahma, des großen Urvaters aller Geiſter. Nachdem er in dieſem Ei ein ganzes Jahr lang unthätig geſeſſen hatte, ließ er daſſelbe durch ſeine

Gedanken auseinander gehen. Darnach bildete er aus den beiden Hälften deſſelben den Himmel und die Erde; zwiſchen beiden aber den Akaſch, oder Aether, die acht Gegenden und den bleibenden Waſſerbehälter. Er ſchuf das große Princip der Seele, oder die erſte Ausdehnung der göttlichen Vorſtellung. Hierauf das Bewußtſeyn, den innern Ermahner und Regierer, dann die Seele und alle Lebensgeſtalten, begabt mit den drei Eigenſchaften, Satera, Radſcha und Tama, und den fünf Sinnen. Dadurch daß auch die kleinſten Theilchen der ſechs unermeßlich wirkſamen Principe des Bewußtſeyns und der fünf Sinne mit Ausflüſſen (Matras) des höchſten Geiſtes, oder urſprünglichen Selbſts durchdrungen wurden, entſtanden aus dieſen ſieben die großen, mit beſondern Kräften begabten, Urſtoffe, und die Seele mit unendlich feinen Wirkungen, die unabänderliche Urſache aller Erſcheinungen.

Bei Vergleichung dieſer Kosmogonie mit der in den Vedas vorgetragenen, kann es uns wohl nicht entgehen, daß beide in ihren Darſtellungen der genetiſchen Geſchichte des Univerſums im Weſentlichen zuſammentreffen, obſchon ſie in Angabe der Stufenfolge der Emanationen, da der Dichtung hier ein freier Spielraum geöffnet war, von einander abweichen. So iſt insbeſondre die Identität zwiſchen dem Haranguerbehah und Pradſchapat der Vedas, und den, in Menu's Geſetzbuche als Geiſt und als Ichheit (Princip der Individualität nach Schlegels Deutung) bezeichneten erſten Emanationen, nicht zu verkennen.

Eine ähnliche Uebereinſtimmung im Weſentlichen treffen wir in beiden älteſten Religionsurkunden auch in Anſehung der Lehre von der Seelenwanderung an, welche mit dem Syſtem der Emanation, und der in derſelben herrſchenden Anſicht von einer Abſtufung der, in ſo mannigfacher Geſtalt eingehüllten, lebendigen Weſen, ihrer allmähligen Annäherung oder Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Urquell, in genauer Verbindung ſteht. Dieſe Seelenwanderung hat im Syſtem

der indiſchen Emanation keine blos phyſiſche, ſondern eine moraliſche Bedeutung und Tendenz. Denn die guten oder böſen Handlungen der Menſchen in dieſer Welt, welche durch immer tieferes Herabſinken zur irdiſchen Unvollkommenheit ihrem Untergange unaufhörlich ſich nähert, beſtimmen auch die verſchiedenen Wege, auf welchen die Seelen, wenn ſie den Körper im Augenblicke des Todes verlaſſen, dahin kommen, wohin ihre Thaten und Werke ſie führen. Die, welche ſich der Wiedervereinigung mit dem Urquell der Vollkommenheit, dem ſie ihren Urſprung verdanken, zum einzigen Zweck ihrer Beſtrebungen gemacht, kehren auf dem Wege der Devas (Gottheiten) zur Welt des Brahma zurück.

Nach der in den Verordnungen des Menu vorgetragenen Lehre von den Seelenwanderungen, genießen auch die Seelen ſolcher Menſchen, welche größtentheils tugendhaft, und nur ſelten laſterhaft waren, in einem, aus reinen Elementartheilen zuſammengeſetzten Körper, Wonne in den himmliſchen Wohnungen. Die Seelen derjenigen aber, welche größtentheils laſterhaft waren, kommen wieder in einen andern menſchlichen oder thieriſchen, oder auch Pflanzenkörper, in welchem ſie der Schmerzen und Qualen empfänglich ſind, welche das Urtheil des Todtenrichters ihnen zuerkannt hat. Erſt wenn die Seele dieſe Qualen, als Strafen für ihre böſen Handlungen, überſtanden hat, und meiſtens von ihren Flecken gereinigt iſt, gelangt ſie wieder zu den fünf Urſtoffen in der Reihe ihrer Beſtimmung. Alſo auch den Seelen der Sünder und Laſterhaften iſt der Weg zur Rückkehr nicht ganz und auf immer verſchloſſen. Denn es wird ihnen die tröſtende Ausſicht eröffnet, daß ſie nach den qualvollen, in den Schreckenswohnungen der Hölle eine längere oder kürzere Reihe von Jahren hindurch, im Verhältniß zur Anzahl und Größe ihrer Vergehungen, dafür erduldeten Strafen, wieder in irdiſche Körper verſetzt werden ſollen, um in denſelben auch noch von allen Ueberreſten ihrer Vergehungen gereiniget zu werden. Den, ſo von Grund aus gereinigten und

durch Büßungen geläuterten Seelen kann nun aber kein Hinderniß mehr zur Rückkehr in die Gottheit entgegen ſtehen. Freilich iſt überhaupt dieſe Rückkehr der einzelnen Weſen in die Gottheit — wie Friedr. Schlegel über die Bedeutung des Begriffs der indiſchen Metempſychoſe ganz richtig urtheilt — nur möglich, aber nicht nothwendig, weil nach der Vorſtellungsart derſelben das beharrliche Böſe ewig vom Guten getrennt und verworfen bleibt. Daß hiernach das Syſtem der Emanation, als Lehre der möglichen Rückkehr betrachtet, am vortheilhafteſten und ſchönſten ſich darſtelle, würden wir ohne Bedenken und ohne Einſchränkung mit Fr. Schlegel anerkennen, wofern nur nicht durch die ſtreng-fataliſtiſche, dieſes ganze Syſtem beherſchende Anſicht jene ſchöne Seite nur allzuſehr wieder entſtellt und verdunkelt, und der anſcheinende moraliſche Werth der Lehre durch eine nichtmoraliſche Deutung und Beſtimmung jenes anerkannten Unterſchiedes zwiſchen Recht und Unrecht wieder herabgeſetzt würde. Dem Urtheil können wir jedoch ohne Widerrede beiſtimmen, daß ein Syſtem, welches die mögliche Rückkehr der Weſen in die Gottheit lehrt, womit ipso facto zugleich eine Trennung des Endlichen vom Unendlichen vorausgeſetzt wird; — ein Syſtem, welches überdies auch noch den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, auf irgend eine, ſey es auch nicht genugthuende Weiſe, anerkennt, und keineswegeſ jeden Anſchein davon für eine leere Täuſchung erklärt, mit dem eigentlichen ſtrengen Pantheismus, als einem Syſtem auch der praktiſchen, wie der theoretiſchen abſoluten Indifferenz, nicht dürfe verwechſelt werden. Mit einem ſolchem Pantheismus will auch Friedr. Majer das älteſte Religionsſyſtem der Indier keineswegeſ verwechſeln, indem er ja den indiſchen Pantheismus, welcher die Grundlage jenes Syſtems iſt, durchaus unterſchieden wiſſen will von dem einſeitigen und abgezogenen ſpäterer Weltweiſen, in welchem kein Gegenſatz von Materie und Geiſt Statt findet, und welchem mit Recht der Vorwurf gemacht werde,

daß der Unterſchied zwiſche Gut und Böſe in ihm aufgehoben ſey. Er erkennt, wie ſchon erwähnt, mit Friedr. Schlegel, Carl Ritter und andern indiſchen Alterthumsforſchern, in dem älteſten indiſchen Pantheismus die Form eines Syſtems der Emanation, deren Idee gemäß alle Kosmogonien gedichtet ſind, und woraus die Idee von der Metempſychoſe und der Rückkehr der Weltweſen in die Gottheit ſich entwickelt. Dieſen, auf die Idee der Emanation gegründeten und zur Form eines Syſtems derſelben ausgebildeten älteſten indiſchen Pantheismus, bezeichnet derſelbe indiſche Altherthumsforſcher nun noch genauer: „als einen ſich wechſelſeitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus, in welchem eben ſo, wie unter ſich ſelbſt, Emanation, Dualismus, die Lehre von der Seelenwanderung, und Naturdienſt, im weiteſten Sinne des Worts, alſo feſt verſchlungen ſeyen, daß eines von dem andern gar nicht getrennt werden dürfe, wenn von einer richtigen Vorſtellung und Würdigung deſſelben die Rede ſeyn ſolle.“ Zur richtigen Vorſtellung und Würdigung dieſes älteſten indiſchen Pantheismus, den der Vf. der Darſtellung des Brahmaismus für einen ächten, ſehr vollkommenen und vollendeten Pantheismus erklärt, wird es aber wohl hauptſächlich auf eine nähere Beſtimmung des Sinnes ankommen, in welchem in dieſem Pantheismus der Idealismus und Realismus, der Dualismus und Naturalismus zu einem unzertrennlichen Ganzen vereiniget ſeyen.

Wir haben bereits (I. Bd. 2ter Abſchn.) in unſerm Verſuche einer wiſſenſchaftlichen Begriffsbeſtimmung der Lehre des ἓν καὶ πᾶν und deren verſchiedenen Grundformen und Ausbildungsweiſen, der uralten indiſchen Emanationslehre, als eines idealiſtiſchen Pantheismus gedacht, und als der Stammutter aller ſpätern, idealiſtiſchen pantheiſtiſchen Syſteme im Kabbalismus, Gnoſticismus und Neuplatonismus. Von dieſer idealiſtiſchen Seite hat ſich uns nun allerdings die dargeſtellte Lehre gezeigt, ſo fern in derſelben das Urweſen

und Urseyn als eine ursprünglich selbstthätige, denkende Natur, eine absolute Intelligenz, gesetzt und anerkannt wird, aus deren Substanz auch die materiellen Kräfte und Daseynsformen ausgeschlossen sind. Es wird sonach in diesem intellectuellen Pantheismus der indischen Emanationslehre die Materie aus dem Geiste, als dem primum existens, nicht aber der Geist aus der Materie erzeugt und entwickelt. Aus dem unbegreiflichen Grunde des selbstständigen Wesens, als dem Urgeiste, läßt dieser geistige Pantheismus auch die materiellen Naturkräfte und Elemente, die groben sowohl als die feinen, die Matra hier genannt, hervorgehen. Bei dieser Ableitung materieller Kräfte, aus geistigen Wesen, welche, wie auch Friedr. Schlegel bemerkt, um so mehr Statt findet, je höher wir in der Geschichte orientalischer Denkart hinaufsteigen, folgt das indische Emanationssystem dem Gesetze der Descendenz, wonach die stetige Stufenfolge der Emanationen in abwärts steigender Ordnung vom Vollkommenern und Feineren zu immer Unvollkommenerm und Gröberm, von rein geistigen Kräften und Daseynsformen zu den feinern, einfachen materiellen Urstoffen, und von diesen sodann erst zu den gröbern und zusammengesetzten, bestimmt ist. — Im Sinne und Geiste derselben Gesetzes der Descendenz ist auch insbesondre die Mythe gedichtet vom Ursprunge des Menschengeschlechts bis zur Erzeugung der unvollkommensten Thiergattungen herab, durch abwärtsgehende Verwandlungen des ersten Menschenpaares in immer niedrigere thierische Körperformen (nach einer Stelle aus dem Jadschur-Veda, wo diese Mythe vorkommt). — Der geistige, idealistische Pantheismus der indischen Emanationslehre ist aber, von einer andern Seite betrachtet, doch auch zugleich ein physischer Pantheismus, sofern nämlich in allen Hervorbringungen und Hervorgehungen des Wesens der Wesen, Geist und Materie als vereiniget sich bemerken lassen, und auch die Elemente oder materiellen Urstoffe (Matra) als Ausflüsse und reelle Educte der eigenen Substanz

des Weltgeiſtes vorgeſtellt werden, eben ſo wohl wie die rein geiſtigen Naturkräfte und geiſtigen Naturen. Hieran erkennt man demnach allerdings einen ſich wechſelſeitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus, wie Friedr. Majer den eigenthümlichen Charakter des Brahmaismus bezeichnet, den er darum auch zugleich den erhabenſten Naturalismus nennt. Das Erhabene in dem Charakter dieſes Naturalismus iſt ohne Zweifel darin zu ſetzen, daß derſelbe, als eine monotheiſtiſche Naturreligion, auf der Grundlage des Glaubens an eine einige Gottheit ruht, und die Natur in ihren großen Gegenſtänden nur als eine Offenbarung des Einen, über die Natur erhabenen Urweſens und Weltgeiſtes, ſeiner göttlichen Eigenſchaften und Kräfte, betrachtet und verehrt. Wie nun hiernach der intellectuelle und phyſiſche Pantheismus der Brahma-Religion, als Naturalismus, kein Syſtem einer, die Realität der Natur verläugnenden und aufhebenden Hyperphyſik iſt, ſo iſt er auch, als eine auf das monotheiſtiſche Princip gegründete Naturreligion, eben ſo wenig für ein Syſtem der Naturvergötterung im Sinne der polytheiſtiſchen Volksreligionen des Shivaismus und Wiſchnuismus anzuſehen. Dieſer geiſtige und phyſiſche Pantheismus, als ein Syſtem des Ideal-Realismus oder Ideal-Materialismus, iſt er aber auch ein moraliſcher? —

Dieſer Werth und dieſe Dignität können wir ihm auch in der älteſten Geſtalt, die er als ein Syſtem der Emanation angenommen, nicht zugeſtehen; und darum auch nicht in das Lob einſtimmen, welches der mehr gedachte Verfaſſer der Darſtellung des Brahmaismus demſelben ertheilt, wenn er davon rühmt; „daß dieſe Religionslehre auch ein moraliſcher Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit ſey; da in ihm, ſo wie Philoſophie und Religion, auch Religion und Moral ganz ein und daſſelbe ſeyen. Denn durch das Sittengeſetz ſey, nach dieſer urſprünglichen indiſchen Religionslehre und Denkart, der Menſch mit der Gott-

heit verwandt, und nur vermöge dieses Gesetzes könne er behaupten, daß die Gottheit in ihm wohne, da ja sein Sittengesetz die Gottheit selbst sey. Durch die, in den Vorstellungen und Ansichten des Brahmaismus überall eingeflochtenen und mit ihnen in einer unzertrennlichen Verbindung stehenden Grundsätze der reinsten und erhabensten Moral werde man, wie derselbe noch hinzusetzt, nicht nur die Wahrheit dieser Behauptung vollkommen gerechtfertiget finden, sondern auch sogar zugestehen müßen, daß es keiner andern Religion gelungen sey, dem Geist des Menschen eine eben so schöne, geschweige denn eine schönere Laufbahn für sein moralisches Daseyn und Wirken zu eröffnen."

Aber welche Laufbahn ist es denn wohl, welche in dieser Religionslehre dem menschlichen Geiste für sein moralisches Daseyn und Wirken eröffnet wird? Das Gesetzbuch des Menu giebt uns darüber die klarsten und bestimmtesten Aufschlüsse und Belehrungen. — In der Kosmogonie dieses wichtigen, auf die Veda's gegründeten Werkes des ältesten indischen Religionssystems, wird das Gesetz der Descendenz in der Stufenfolge der Emanationen als ein Gesetz steter Verschlimmerung und steten Verderbens ausgesprochen. Es entwickelt sich hier aus dem so gedeuteten Gesetze die ganze trübe und furchtbare, durch das ganze System herrschende Welt- und Lebensansicht, wonach, wie Fr. Schlegel diese Ansicht beschreibt, alles Daseyn für unselig, und die Welt selbst für im innersten verderbt und böse gehalten wird, weil es doch alles nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seeligkeit des göttlichen Wesens. Und wie in den Emanationen selbst, so herrscht dasselbe Gesetz steter Verschlimmerung auch in der Abstufung der vier auf einander folgenden Zeitalter, deren das folgende in einem bestimmten Verhältnisse immer unvollkommener und unseliger war, als das vorhergehende, bis auf das gegenwärtige vierte Zeitalter vollendeten Elends.

Diese trübe und furchtbare Weltansicht wird mit

besondrem Nachdrucke in den Worten geschildert, mit welchen Menu seine Kosmogonie beschließt:

Von vielgestaltigem Dunkel umkleidet, ihrer Thaten Lohn,
Endes bewußt, sind diese all', mit Freud' und Leidgefühl begabt.
Diesem Ziel nach nun wandeln sie, aus Gott kommend, bis zur Pflanz' herab.
In des Seyns schrecklicher Welt hier, die stets hin zum Verderben sinkt.

In diesen Worten ist, wie Fr. Schlegel treffend bemerkt, gleichsam die Seele des ganzen Systems, und das herrschende Grundgefühl desselben ausgesprochen, das Gefühl nämlich einer unendlichen Betrübniß, entspringend aus dem niederschlagenden Bewußtseyn sittlicher Verderbniß, und der Entfernung von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seeligkeit. Aber es ist in diesen Worten, verglichen mit dem, was Menu unmittelbar zuvor über das, allen Geschöpfen, und insbesondre den lebendigen und vernünftigen Weltwesen, zugefallene, vom Anfang an vom Schöpfer ihnen allen vorherbestimmte Loos gesagt, der strenge Fatalismus ausgesprochen, welcher das System der alten indischen Emanationslehre, wie jedes andre System dieser Art beherrscht.

Als Belege zum Erweis dieser Behauptung dürfen wir aus den zunächst vorhergehenden Stellen nur diejenigen Aeußerungen und Aussprüche ausheben, welche sich auf die klarste und entschiedenste Weise für die fatalistische Lehre von einem unabwendbaren Schicksale erklären, dem alle einzelne Weltwesen und entgegengesetzte Naturen nach unerforschlicher Vorherbestimmung unterworfen sind. Unter den mannigfaltigen erschaffenen Wesen gedenkt Menu (nach Schlegel's metrischer Uebersetzung) auch der Tugend übenden Gottheiten und der gerechten Geister, die der Schöpfer hervorgebracht:

Auch Andacht, (heißt es weiter) Sprache und Lust schuf er, Liebe, des Zornes Wuth demnächst;

Zum Daseyn diese Geschlechter schaffen wollend, und diese Welt,
Um zu sondern die Thaten dann, hat er Unrecht von Recht getrennt;
Unterwarf all' die Geschlechter auch den Zweiheiten, wie Freud' und Leid.
Welcher Thätigkeit jeden nun hat der Schöpfer zuerst vereint,
Dieser trachtet von selbst er nach, immer wie oft er erschaffen wird,
Heil und Unheil, Härt' und Milde, Recht oder Unrecht, Wahr und Falsch; —
Was jedem er bestimmet schaffend, das wird jedem von selbst zu Theil.
Gleich so wie stets des Jahres Zeiten,
Wandelnd im festbestimmten Maaß
Selbst durchwandeln immer ihr Ziel,
so auch die Thaten irdscher Kraft.

Diese ganze Stelle bedarf wohl keines Commentars die streng fatalistische Ansicht, die hier aufgestellt ist, tritt so klar und bestimmt hervor, und zeugt von dem entschiedenen Fatalismus, zu welchem das indische System der Emanation hinführt, welches daher, nach Fr. Schlegels Urtheile selbst, auch in der ältesten Gestalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus sich durchaus nicht frei sprechen läßt.

Es möge daher auch dieses System der Emanation vor dem eigentlichen Pantheismus, als einer absoluten All-Einheits und Indifferenzlehre, den Vorzug darum besonders behaupten, daß es keinesweges wie dieser den innern und ewigen Unterschied zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, aufhebt; — wir werden ihm darum doch nicht den Werth, ein moralischer Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit zu seyn, zugestehen können. Dieser so genannte moralische Pantheismus hat doch eigentlich keine moralische Seite. Denn eine auf das Princip des Fatalismus gegründete Moral und Religion ist im Grunde der Wahrheit keine moralische in der ächt-sittlichen, auf den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit gegründeten Bedeutung des Worts Ein Gott, der zwar für die Welt der lebendigen und

vernünftigen Weſen, die er aus ſeiner eigenen Subſtanz hat hervorgehen laſſen, das Unrechte vom Rechten, das Gute vom Böſen getrennt, um die Thaten der handelnden Weltweſen ſelbſt nach dieſem feſtgeſetzten ewigen Unterſchiede zu ſondern, der aber doch dabei zugleich für jedes einzelne dieſer Weſen, das Unrecht- oder Rechtthun auf eine nothwendige Weiſe und ſchon von Anbeginn ihres handelnden Lebens bis zum Ziele deſſelben, vorherbeſtimmt: ein ſolcher Gott iſt nach Ideen der praktiſchen Vernunft doch kein moraliſcher. Und eben ſo wenig kennen die einzelnen vernünftigen Weltweſen ſelbſt, denen von der abſoluten und blinden Willkühr ihres Schöpfers ihr Thun und Laſſen für ihr ganzes thätiges Leben mit unbedingter Nothwendigkeit vorherbeſtimmt worden, als moraliſche Weſen angeſehen werden. Es ſind willenloſe Maſchinen in den Händen ihres, ſein zweckloſes Spiel mit ihnen treibenden Schöpfers; und die von ihm ihnen eröffnete und angewieſene Laufbahn, iſt keine Laufbahn für ihr ſelbſteigenes freigewähltes moraliſches Wirken; ſie durchwandern ſie, dieſe Laufbahn, gerade eben ſo, wie die Jahreszeiten ſtets ihre Kreisbahn durchlaufen müſſen. Und wo iſt alſo nun in dieſem, zu einer ſtreng fataliſtiſchen Welt- und Lebensanſicht hinführenden Emanationsſyſteme das wahrhaft moraliſche und moraliſch-religiöſe Element; — wo das Sittengeſetz, welches das Band der Verwandtſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen knüpfen ſoll? Es giebt in dieſem Syſtem kein Sittengeſetz in der eigentlichen Bedeutung. Das moraliſche Geſetz des Sollens gilt hier nur als ein Naturgeſetz des Seyns und des Müſſens, dem das göttliche, wie das menſchliche Handeln unterwörfen iſt. Denn jede Gattung der Weltweſen, und jedes einzelne derſelben, trachtet ja von ſelbſt der Thätigkeit nach, welcher der Schöpfer zuerſt mit ihnen vereint hat, und das immer, wie oft ſie erſchaffen werden. — Zwar wird nach der indiſchen Lehre alles Leiden, was nicht blos dem Menſchen, ſondern auch jedem fühlenden Weſen in dieſem Leben hier

widerfährt, als Strafe für die, in einem vorigen Leben begangenen, Verbrechen angesehen. Aber das kann hiernach doch keine Strafe für selbstverschuldete Verbrechen in einem früheren Leben seyn, da jedem das, was der Schöpfer ihm zugedacht, also auch das Recht- oder Unrechtthun, immer wie oft er wieder zum Daseyn gelangte, mithin auch schon in jedem vorangegangenen Leben, von selbst, ohne sein eigenes Wissen und Wollen, zu Theil geworden ist. In diesem System ist das Sittengesetz weder ein Gesetz des göttlichen noch des menschlichen Handelns. Nach der indischen Emanationslehre giebt es daher auch eigentlich gar keine moralische, sondern nur eine physische Weltordnung; und überall keinen Zweck der Schöpfung. — An die Stelle eines durch das Sittengesetz bestimmten moralischen Endzweckes der Schöpfung tritt in diesem System der Begriff von der Zwecklosigkeit der Welt, und einer blos spielenden Thätigkeit Gottes. Dieser Begriff hängt, nach Fr. Schlegel's Bemerkungen, wesentlich zusammen mit der Lehre von dem steten Kreislaufe der Dinge, und dem ewigen Wechsel zwischen Schlaf und Wachen des unendlichen Wesens, welches in seiner Thätigkeit des Schaffens wie des Wiedervertilgens des Geschaffenen, dem Naturgesetze jenes steten Kreislaufes und ewigen Wechsels unterworfen ist. Diese Ansicht eines ewigen Kreislaufes der Dinge, als einer nothwendigen Folge der stets wechselnden Contraction und Ausdehnung der höchsten Grundkraft, vorgestellt unter dem Bilde eines ewigen Wechsels zwischen Schlaf und Wachen des höchsten Weltschöpfers, wird in folgenden Stellen der Kosmogonie des Menu beschrieben, welche wir hier nach Fr. Schlegel's metrischer Uebersetzung, zur Bestätigung des Gesagten, noch hersetzen wollen.

Als geschaffen dieß All' hatte,
Der sich undenkbar entwickelt stets,
Sank zurück in sich selbst wieder,
Zeit mit Zeit nun vertauschend er.
Während der Gott nun wachend ist,

Da regt ſtrebend ſich hier die Welt,
Doch wenn ruhigen Sinns er ſchläft,
Sodann ſchwindend vergeht es all.“
Well der, ſo alles Seyns Leben,
Wohl ſüß ſchlummert, der Kraft beraubt.

So mit Wachen und Schlaf wechſelnd,
Dieß All, was ſich bewegt, was nicht,
Bringt zum Leben er ſtets hervor,
Vertilgt es, ſelbſt unwandelbar.

Zahlloſe Weltentwickelungen giebts,
Schöpfungen, Zerſtörungen;
Spielend gleichſam wirket er dieß,
Der höchſte Schöpfer für und für.

Nach dieſen aufgeſtellten Welt- und Lebensanſichten, wie wir ſie in Menu's Kosmogonie antreffen, iſt es nun wohl keinem Zweifel unterworfen, daß ſich das indiſche Syſtem der Emanation auch in der älteſten Geſtalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus ganz und gar nicht freyſprechen laſſe. Denn dieſelben fataliſtiſchen Anſichten und Vorſtellungsarten begegnen uns auch überall in den Vedas ſelbſt, wo gleichfalls das ganze Syſtem der Emanationen auf fataliſtiſchen Grundbegriffen von Vorherbeſtimmung und Schickſal beruht. Man vermißt auch da alle wahrhaft ſittliche und ſittlichreligiöſe Bedeutung und Tendenz in Beſtimmung der höchſten Begriffe von dem Urweſen und Urgeiſte, von ſeinem Verhältniß zur Welt, als Schöpfer und Ordner und Regierer des All', und von einem, die Vernunft befriedigenden Endzwecke der Schöpfung. Das höchſte Weſen ſelber wird vielmehr dem Schickſale unterworfen in ſeinen, dem Geſetze der Nothwendigkeit folgenden ſtufenweiſen Entwickelungsformen. Denn es wird da unter andern von ihm geſagt: Atma, obgleich frei vom Scheine, wird doch, wenn er mit Maja und Prakrat (der Trimurti ſeiner Qualitäten) ſich miſcht, überwunden, und iſt nun in die Feſſel des Ichs gefallen, indem er, der Maja wegen in vielen Geſtalten erſcheinend, dem Schickſale des Wer-

dens, der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit in dieſen ſtets wechſelnden und täuſchenden Formen, als den ſinnlichen Offenbarungen ſeines, an ſich unwandelbaren und unvergänglichen Weſens, ſich unterworfen hat. Dieſes Unbeſtändige in dem unaufhörlichen Wechſel und Wandel der Geſtalten wird in den Upaniſchaden durch das Bild eines Baumes vorgeſtellt, mit welchem die Welt, als die Form von Brahm, verglichen wird. Die ganze Welt, heißt es an einer Stelle, iſt Geſtalt von Brahm, ſie gleicht einem Baume unbeſtehend genannt, ſeine Wurzel aufwärts in Brahm, die drei Qualitäten (der Schöpfungs- Erhaltungs- und Zerſtörungskraft) drei Stämme, die fünf Elemente Zweige, ſeine Blätter in beſtändiger Bewegung, und das Licht des gebundenen Brahm die Sonne. In der ſo entſchiedenen fataliſtiſchen Bedeutung und Tendenz des älteſten indiſchen Religionsſyſtems der Emanation iſt nun auch vornehmlich der Punct des Ueberganges und der Ausartung der älteſten religiöſen Denkart und Lehre zu denjenigen Formen zu ſuchen, welche in den Volksreligionen des alten Orients, namentlich in den beiden indiſchen Volksreligionen des Shivaismus und des Wiſchnuismus, die Lehre des Pantheismus unter dem Charakter eines Syſtems des abſoluten Polytheismus, und der eigentlichen Naturvergötterung angenommen.

II.

Der orientaliſche Pantheismus der alten indiſchen Volksreligion des Shivaismus und des Wiſchnuismus.

Der polytheiſtiſche Saame welchen nach Colebrook's Urtheil die alte indiſche, aus den Vedas zu ſchöpfende Theologie in ihrer Bilder- und ſymboliſche Sprache, und ihrem Mythos von der Schöpfung enthält, iſt reichlich aufgegangen in der alten wie in der neuern Volksreligion Indiens, dem Shivaismus und

dem Wiſchnuismus, nach deren oberſten Gottheiten die beiden Hauptſecten der Indiſchen Volksreligion ſich unterſcheiden, als Verehrer des Shiva oder des Wiſchnu.

Wie das Eine unerzeugte und an ſich rein intelligible göttliche Weſen, Brahm oder Parabrahma oder Atma genannt, aus welchem, als der ewigen Urquelle deſſelben, alles Daſeyn gefloſſen, wodurch daſſelbe in der Form des Univerſums ſich objectivirt und auf eine ſinnliche Weiſe manifeſtirt, der Gegenſtand der älteſten eſoteriſchen Prieſterreligion und Religionsphiloſophie iſt: ſo ſind Brahma, Shiva und Wiſchnu, als die drei oberſten Devas mit ihren Devanis die Gegenſtände der indiſchen Mythologie, zu welcher die Volksreligion, als eine Dichterreligion, ſich geſtaltet und ausgebildet. Und wie die Veda's nebſt dem Geſetzbuche Menu's die Quellen der alten indiſchen Theologie ſind: ſo die Puranas und die großen epiſchen Dichterwerke die Hauptquelle der indiſchen Mythologie. Von den großen innern Reichthum der Mythen, aus deren buntem und üppigem Gewebe der Inhalt der indiſchen Volksreligionen im Shivaismus und Wiſchnuismus beſteht, haben wir hier für unſern Zweck nur dasjenige herauszuheben, wodurch beide einerſeits als polytheiſtiſche Religionen, von der alten, auf Monotheismus gegründeten Religionslehre der Vedas, und andrerſeits zugleich von einander ſelbſt ſich unterſcheiden.

Der gemeinſame Charakter der gedachten Volksreligionen und ihre darauf ſich gründende Verſchiedenheit von jener alten Religionslehre der Vedas, beſteht dem Weſentlichen nach darin, daß in dieſen mythologiſchen Religionsſyſtemen der Pantheismus unter der Form eines ſolchen Syſtems der Naturvergötterung erſcheint, in welchem die Gegenſtände der Natur- und der Geiſterwelt, nicht als bloße ſinnliche Offenbarungen des Einen und ewigen, ſelbſtſtändigen Weſens, und als bloße Perſonificationen der verſchiedenen Kräfte, Attribute und Verhältniße deſſelben zum Univerſum, als ſeiner Form und Emanation, ſondern als gött-

liche Perſönlichkeiten ſelber vorgeſtellt und verehrt werden.

Aus der Dreiheit von bloßen Grundkräften des abſolut Einen ſelbſtſtändigen Weſens macht die Volksreligion eine Trimurti von göttlichen Perſönlichkeiten, die in der Reihe der Gottheiten dieſer Religion als die drei großen Devas oben an ſtehen, und denen, als männlichen Gottheiten, drei weibliche oberſte Gottheiten als die drei höchſten Devanis zugeſellt werden. Unter dieſen drei höchſten Gottheiten ſind indeſſen nur Shiva und Wiſchnu Gegenſtände der Volksreligion und des äußern Cultus derſelben geworden, da, wie Heeren treffend bemerkt, Brahma, weil man keine Incarnation von ihm hat, auch eben darum für die Poeſie wenig brauchbar war. — Welche zahlloſe Reihe von männlichen und weiblichen Göttern, die alle von den jetzigen Indiern als ſolche anerkannt und verehrt werden, ſich nun noch an jene drei oberſten Gottheiten anſchließt, darüber können wir uns aus denjenigen neuern Werken belehren, die eine ausführlichere und genauere Darſtellung des Syſtems der indiſchen Mythologie enthalten.

Das alſo haben beide Volksreligionen des Wiſchnuismus und des Shivaismus mit einander gemein, daß beide, im Gegenſatze mit jener urſprünglichen reinern, auf der Grundlage des Monotheismus beruhenden Religionslehre, in ein Syſtem der abſoluten Vielgötterei, ja, der Allgötterei ausgehen. Aber dieſes ihres gemeinſchaftlichen polytheiſtiſchen Charakters ohngeachtet, unterſcheiden ſich doch auch beide wiederum darin von einander, daß in dem einen offenbar die materialiſtiſche, in dem andern dagegen die ihr entgegengeſetzte idealiſtiſche Tendenz die vorherrſchende iſt.

Wie nämlich der dem Shivaismus eigene Charakter uns vorgeſtellt wird: ſo erſcheint er offenbar als ein Pantheismus von der materialiſtiſchen Art durch ſeine Vergötterung und Verehrung der zerſtören-

den und wieder erzeugenden Naturkraft, welche die alte Lehre von der dreifachen Grundkraft mit in ihren Begriff von dem höchſten Weſen aufgenommen, und nebſt der erſchaffenden und erhaltenden in Eins verknüpft hatte, und die nun hier unter dem perſönlichen Charakter der höchſten zerſtörenden Gottheit auf den Thron der Weltherrſchaft geſetzt wurde. Dieſer materialiſtiſche Pantheismus der ältern Volksreligion, welcher als eine Religion des grobſinnlichen Cultus der wilden Naturkraft, jede Art von Aberglauben, insbeſondre den aſtrologiſchen, verbunden mit allen Künſten der Verſchwörung, zu ſeinem Gefolge hatte, erkannte und verehrte an der Stelle des, über die Natur erhabenen, ſelbſtſtändigen göttlichen Weſens, in der Perſon des Shiva die bloße Naturkraft als das Göttliche. Und der Dienſt dieſes Shiva, welcher den Lingam, dieſes Bild des Todes und des Lebens, bringt, und der furchtbaren Kali, an deren Altären blutige Opfer fallen, bietet uns, wie Fr. Schlegel und Andere, dieſen irreligiöſen Dienſt ſchildern, zu welchem der Menſch von der Verehrung des wahren Gottes herabgeſunken, Bilder des Todes und der Wolluſt, blutige Menſchenopfer und bachantiſche Zügelloſigkeit in einem grauſen Gemiſch dar, indem jene wilde Naturkraft bald als allvernichtende Zerſtörung, bald als Zeugungskraft der Natur, als eines unendlichen Thieres, aufgefaßt wurde.

Dieſen grobſinnlichen Cultus einer durchaus materialiſtiſchen Religion, deſſen ſo weit ſich verbreitende Herrſchaft den verderblichſten Einfluß auf das ſittliche und religiöſe Leben äußern mußte, zu läutern, zu verfeinern und zu vergeiſtigen, tritt der Wiſchnuismus dem Shivaismus, als ein Reactionsſyſtem des Idealismus entgegen. — Nach Fr. Majer's Anſicht iſt es nicht unwahrſcheinlich „daß der Brahmaismus in einer ihm abgenöthigten geiſtigen Gegenwirkung gegen die materialiſtiſchen Anſichten des Shivaismus ſich allmählig folgerecht in den Wiſchnuismus verwandelt haben könne.“ So viel geht aus der Vergleichung

des Charakters beider Volksreligionen, jener ältern und dieſer neuern hervor, daß die letztere die im Brahmaismus enthaltenen Grundſätze und Grundanſichten des Idealismus gegen die materialiſtiſchen Lehren der erſtern hervorhob und geltend machte. Denn wie in der Perſon des Gottes Shiva nichts als die wilde, keinem moraliſchen Geſetze und Zwecke in ihren Zeugungen und Zerſtörungen unterworfene Naturkraft, als das höchſte und allein göttliche erkannt und verehrt wurde: ſo dagegen in der Perſon des Gottes Wiſchnu die, den Ausbrüchen dieſer wilden Naturkraft, als der feindlichen, böſen Grundkraft, entgegenwirkende moraliſche Willenskraft, gerichtet auf Erhaltung und Beförderung des Guten. An dem Urſprunge und der Ausbildung dieſer neuern, die ältere reformirenden Volksreligion des Wiſchnuismus zeigt ſich unverkennbar der Einfluß, den die dualiſtiſche Lehre von den zwei Principien auf die Entſtehung und Ausbildung derſelben gehabt hat. Der Zweck aller Incarnation des Wiſchnu iſt kein anderer, als in den Kampf zu treten mit den Mächten des böſen Princips; und überall, wo dieſer wohlthätige Gott, in irgend eine ſeiner Incarnationen gekleidet, in einer menſchlichen oder auch thieriſcher Geſtalt ſichtbar auf Erden erſcheint, da geſchieht es, um im ſiegenden Kampfe mit den Mächten der Finſterniß und des Böſen, der moraliſchen Willenskraft in Wiederherſtellung und Erhaltung des Guten die Herrſchaft wieder zu erringen und zu ſichern. — Der Kampf mit dem Böſen beginnt mit der erſten Incernation Wiſchnu's als Kriſchna, welcher durch den Sieg des Guten über das Böſe verherrlicht wird.

III.

Der orientaliſche Pantheismus in ſeiner eigenſten Geſtalt als abſolute All-Eins- und Indifferenzlehre.

Wie überall, wo die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter den beiden Formen eines Syſtems der Emanation

und der Immanenz erſcheint, der Unterſchied zwiſchen beiden nicht zu verkennen iſt, ſo ſehen wir dieſelbe Verſchiedenheit auch insbeſondre deutlich und beſtimmt hervortreten in eben den beiden Formen, welche die nämliche Lehre des ἓν καὶ πᾶν in den Religionsſyſtemen des Orients angenommen. Wir haben die Emanationslehre als die älteſte Form erkannt, dagegen werden wir den eigentlichen Pantheismus, mit Fr. Schlegel, Carl Ritter und andern, wohl für die jüngſte Form halten, und ihr daher erſt hier ihre Stelle anweiſen dürfen. Von dieſer vierten und letzten Stufe in den Formen der Religionsentwickelungen des alten Orients, dem eigentlichen Pantheismus, urtheilt Carl Ritter (in ſeiner Vorhalle Europäiſcher Völkergeſchichten) mit Recht, daß dieſe Lehre nie eine Volksdenkart ſeyn konnte, ſondern nur das weit ſpätere, ſchon ausgeartete Werk menſchlichen Wiſſens und Witzes ſey, ein wiſſenſchaftlicher Unglaube, der auf demſelben Abwege des Materialiſten ſtehe, der im Naturdienſte befangen iſt, welcher die Werke (Geſchöpfe alſo) ſtatt des Schöpfers verehrt, indeß dieſer, der (eigentliche, ſtrenge) Pantheiſt, noch tiefer, nicht des Schöpfers, ſondern ſein eigenes, des Menſchen Machwerk, zum Götzen mache, den er verehrt. Wohl ſinkt der eigentliche Pantheiſt noch tiefer von der Verehrung des wahren Gottes herab. Denn das, was er zum Götzen macht, den er ſtatt des höchſten göttlichen Weſens über ihm, vergöttert und anbetet, iſt ſein eigenes Selbſt, ſeine Ichheit, die er, den Gott über ihm verläugnend, für Gott hält; oder es iſt wohl gar nur ein abſtracter, negativer Begriff, der Begriff der leeren, das währhaft-reale Seyn und Leben Gottes über der Natur, ja ſelbſt ſein eigenes Seyn und Leben in Nichts auflöſenden Indifferenz, den er an die Stelle des Göttlichen ſetzt. —

Dieſe gehaltloſe Lehre des eigentlichen Pantheismus kann darum aber auch eben ſo wenig und noch weniger für ein Syſtem der reinen Vernunftreligion, als für ein Syſtem der Naturreligion gelten. — Der

Grundbegriff dieſer Lehre, daß Alles Eins ſey, in der abſtracten und negativen Bedeutung dieſer All-Einheit, als abſoluter Einerleyheit und Indifferenz, iſt mehr nicht als das Product des, von allem Poſitiven und Realen abſtrahirenden, Verſtandes, vor deſſen Abſtraction ſich Alles Leben und Seyn in das leere Nichts auflöſt.

Als eine ſolche Lehre der abſoluten Indifferenz wird uns vornehmlich die eſoteriſche Lehre der neuen Buddhiſten beſchrieben, deren Urheber, dem Fo der Chineſen, die Behauptung zugeſchrieben wird: das Erſte und Letzte ſey das Leere, oder das Nichts; und es beſtehe die eigenthümliche Eßenz dieſes Weſens der Weſen darin, daß es nichts wirke, nichts denke, nichts begehre, darſtellend eine reine Subſtanz ohne allen Wandel.

Als ein noch älteres und ganz reines Syſtem des Pantheismus wird uns von Fr. Schlegel dasjenige genannt, welches in der merkwürdigen Zahlenphiloſophie der Chineſen enthalten iſt, ſo wie dieſelbe in dem alten Y—king, dem Buche von der Einheit, vorgetragen wird. Nach dieſer Lehre löſet ſich allerdings alles in ein gehaltloſes Zahlenſpiel auf. Das große Eins, Tao (Vernunft) genannt, erzeugt das Eins, wie dieſes die Zwei, und dieſe die Drei erzeugte. — Dieſes große Eins, auch Toi—ki, der große Gipfel genannt, iſt nun dasjenige, von dem alles ausgeht, wo aber auch alles Unterſcheiden und Beſtimmen aufhört; dieſes All-Eine alſo zu denken als die abſolute Indifferenz, oder als das Weder—Noch. — Nach der Beſchreibung, die uns Friedrich Schlegel von dieſer alten, aus dem Y—king zu ſchöpfenden Zahlenphiloſophie der Chineſen gibt, wird das große Eins in zwei entgegengeſetzte Grundweſen zertheilt, aus deren mannichfachen Verbindungen und Zuſammenſetzungen alles beſteht, nach einem feſten Mechanismus und blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird.

Die beiden Grundweſen oder Grundkräfte, in welche das große Eins zertheilt wird, und aus deren einfachen und verdoppelten Combinationen das ganze Syſtem

dieſer Zahlenſymbolik fortſchreitend ſich bildet, beſtehen aus einem Poſitiven und einem Negativen. Das Poſitive, Yang genannt, wird bezeichnet in dieſem Syſtem als das Vollkommene, Männliche, Thätige, nach de Guignes als Licht und Bewegung: das Negative, Yn, als das Unvollkommene, Weibliche, Leidende, und im Gegenſatze mit Licht und Bewegung, als Finſterniß und Ruhe. Da dieſes Syſtem einer Zahlenſymbolik alles aus den mannichfachen, einfachen und verdoppelten Combinationen des Yang und Yn entſtehen und beſtehen läßt: ſo löſet ſich hier allerdings alles in ein bloßes, nach einem feſten Mechanismus und nach blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird, fortſchreitendes Combinationsſpiel mit Zahlen auf, wonach denn freilich, philoſophiſch ausgeſprochen, alle ſcheinbare Individualität nur zu einer Verſchiedenheit des Grades und der Zuſammenſetzung gemacht wird.

Dieſe alte orientaliſche All-Einslehre iſt demnach ein Pantheismus in dualiſtiſcher Form durch den Begriff einer Duplicität von Grundweſen und Grundkräften in dem abſoluten All-Einen. Dieſe dualiſtiſche Form weiſet unverkennbar auf ihren Urſprung aus dem Dualismus hin, durch eine ſpätere Umdeutung und Ausartung deſſelben. Denn ſobald die Lehre von den zwei Principien nicht mehr Religion, ſondern Syſtem war, konnte, nach Fr. Schlegels Bemerkung, der Gedanke, die beiden Grundkräfte, in ein Höheres zu vereinigen und aufzulöſen, kaum ausbleiben.

Aber auch die Vedanta-Lehre, als deren Urheber Vyaſa genannt wird, und die in dem, dieſem Sammler der Vedas zugeſchriebenen berühmten Lehrgedichte Bhagavat Gita, einer Hauptquelle der Indiſchen Religionsphiloſophie, herrſcht, zeigt ſich uns unter dem Charakter eines reinen, vollkommenen Pantheismus. Woher denn nun dieſer Pantheismus in derjenigen eigenthümlichen Geſtalt, welche die Vedantalehre ihm gegeben? — Gewiß deutet der Name der Lehre ſowohl

als der Name ihres Verfaſſers, der zugleich für den Sammler der Vedas und für den Lehrer des Jaiminis gehalten wird, ſo beſtimmt darauf hin, daß die Quelle, woraus dieſe Lehre gefloſſen iſt, keine andere ſey, als die Vedas ſelbſt. Wie wir demnach den Urſprung jenes alten Chineſiſchen Syſtems des Pantheismus in einer ſpätern Umdeutung und Ausartung der alten perſiſchen Lehre von den zwei Principien finden konnten: ſo werden wir die Entſtehung des Pantheismus der Vedantalehre gleichfalls nur in einer Umdeutung des alten urſprünglichen, durch die Vedas geheiligten, indiſchen Syſtems der Emanation zu ſuchen haben. Und wie leicht war eine ſolche Umdeutung; — wie leicht der Uebergang von der Emanationslehre zu einem reinen vollkommenen Pantheismus, als abſoluter All-Eins- und Indifferenzlehre. Den Punct dieſes Ueberganges fand die Speculation in den Ausſprüchen und Aeußerungen über Gott und deſſen Verhältniß zur Welt, die ſo leicht und ungezwungen auch im Sinne des eigentlichen Pantheismus ſich deuten ließen, ja ſogar die conſequente Speculation zu der ſtreng pantheiſtiſchen Lehre, das im Grunde Alles Eins, alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltweſen dagegen Nichts ſey, unvermeidlich hinzuführen ſchienen.

Die Welt iſt Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. Das iſt die Grundlehre der Vedas, das Verhältniß Gottes zur Welt betreffend. Aber dieſe Welt, als Form von Brahm, was iſt ſie, beim Licht der Wahrheit betrachtet, anders, als eine Welt bloßer Erſcheinungen oder vielmehr nur des bloßen Scheins und der Täuſchung! Denn was bloße Form von Brahm iſt, das iſt alles eitel und nichtig, unterworfen einem unaufhörlichen Wechſel des Entſtehens und Vergehens. Und der Grund von der Scheinexiſtenz dieſer vergänglichen Welt mannigfaltiger Formen liegt in der Maja, um derentwillen das All-Eine ewige und unwandelbare Weſen in vielen Formen erſcheint, in die es herausgegangen iſt. Dieſer Weltan-

ſicht zufolge löſet ſich demnach alles in Nichts auf und die ganze Lehre von der Schöpfung, von den zahlloſen Weltentwickelungen und Zerſtörungen und dem ewigen Kreislaufe der Dinge: von den Emanation derſelben aus Gott, und der Rückkehr zu ihrer Quelle, erſcheint hiernach als ein Gegenſtand der Täuſchung und des bloßen Scheines. Wer von dieſem Standpuncte aus die Welt der Formen betrachtet und ihre Scheinexiſtenz erkennt, erblickt alſo in Allem, was zur Welt gehört, nur Nichtiges und Unwahres. Alle Zweiheit und alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge und der Wechſel ihrer Zuſtände, ihr Entſtehen und Leben, wie ihr Untergang und Tod — das Alles ſchwindet vor ſeinem Blicke als ein bloßer Schein dahin. Zu dieſer Höhe — dem Standpuncte der Erkenntniß des Wahren und allein Seyenden, außer welchem alles ein an ſich Nichts iſt, gelangt der Weiſe, welcher weiß, daß außer Atma nichts iſt, als nur Vergängliches und Nichtiges. Dieſer Weiſe, den die wechſelnden Zuſtände des Lebens, Exiſtenz und Geburt, Wachsthum und Altwerden, Abnehmen und Tod nicht faſſen, heftet ſich darum auch an nichts, hat nicht Furcht noch Freude; er iſt weder von irgend etwas geſchieden, noch mit irgend etwas verbunden; für ihn iſt nicht Tag noch Nacht nicht Ich noch Du, nichts als Atma, Brahm iſt ihm Alles. Gott wiſſend iſt er Gott; von der Menge gelöſt d. i. von der Welt gänzlich abgeſchieden und von den Täuſchungen der Maja befreit, iſt er mit der ewigen Einheit Eins geworden; er iſt Brahm ſchon in dieſem Körper, den er darum eben ſo gleichgültig verläßt, wie die Schlange die Haut abſtreift. Er hat mit Atma, Atma erlangt, und dieſer ſelbſt, mit dem er Eins geworden, zeigt ihm ſeine Geſtalt. — Die zu dieſer Höhe, zu welcher nicht jeder gelangt, ſich erhoben, das ſind, wie ſie im Oupnek'hat genannt werden, die Kiani oder Unitarier, die den Weg zu Brahm nicht erſt zu gehen haben, da ſie ſelbſt ſchon Brahm ſind.

Dieſelbe Lehre nun, welche als eine Lehre der ab-

ſoluten All-Einheit des Seyns und der abſoluten Indifferenz im Gegenſatz mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen, als eines täuſchenden Scheines, ohne Wahrheit und Weſenheit zu dem Standpuncte einer rein pantheiſtiſchen Weltanſicht führt und in dem Oupnek'hat die Wiſſenſchaft der Unification genannt wird, iſt nun eben die Lehre der Vedantaphiloſophie, wie ſie inſonderheit im Bhagavat-Gita als eine Lehre von der unwandelbaren ewigen Einheit- und von der Nichtigkeit und bloßen Scheinexiſtenz der geſammten Erſcheinungswelt, vorgetragen wird. Wir können hier unſre Leſer auf die vollſtändige und kritiſche, von A. W. v. Schlegel bearbeitete Ausgabe dieſes didaktiſchen Gedichts verweiſen. Aber auch ſchon die, von Fr. v. Schlegel (in ſeiner mehrerwähnten Schrift: über die Sprache und Weisheit der Indier) aus dieſem philoſophiſchen Geſpräche ausgehobenen, für die Philoſophie merkwürdigſten, Stücke ſind hinreichend, uns eine genügend klare und beſtimmte Anſicht von dem reinen und vollkommenen Pantheismus dieſer Vedantaphiloſophie zu gewähren. Wir bemerken hierzu noch dieſes: daß nach der Anſicht dieſer abſoluten All-Eins- und Indifferenzlehre, für welche alle Dualität, alle Vielheit und Differenz, wie aller Wechſel und Wandel der Formen des Endlichen in der Erſcheinung negirt und als an ſich nichtig aufgehoben iſt, auch damit zugleich der Gegenſatz und innere Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem Böſen vor dieſer Anſicht dahin ſchwindet, indem ja auch dieſer Gegenſatz, wie alle andere Gegenſätze, zu den an ſich nichtigen und vergänglichen Formen des Endlichen gehört, die in Beziehung auf die ewige und unwandelbare Einheit des allein Wahren und Seyenden als ein bloßer Schein, von ihm ſelber hervorgebracht, aus ihm entſtehen, und in ihm auch wieder vernichtet werden.

Mit Aufhebung des innern und realen Unterſchiedes zwiſchen dem Guten und dem Böſen, ſo wie überhaupt mit Aufhebung und Verläugnung der Individualität der einzelnen Weltweſen, ihres wirklichen Seyns

und Lebens aus Gott, und ihrer Rückkehr zu demſelben, als einer leeren, täuſchenden Erſcheinung, ſtellt ſich dieſer Pantheismus unter dieſer Form einer abſoluten All-Eins- und Indifferenzlehre in einen Widerſpruch mit jener alten indiſchen Lehre von der Emanation, ſo daß der Unterſchied zwiſchen beiden Syſtemen nicht zu verkennen iſt. Auf dieſe Verſchiedenheit wird insbeſondre auch ſehr entſchieden hingedeutet an einer merkwürdigen Stelle, die in dem Bhagavat Gita ſich findet, in welcher die alte, dem Emanationsſyſteme eigenthümlich angehörige Lehre der Vedas von den drei, nach den Stufengraden ihrer Vollkommenheit zu unterſcheidenden Welten, der Welt der Wahrheit, der Welt des Glanzes oder Scheines, und der Welt der Dunkelheit, geradezu als eine unwahre und trügliche Lehre verworfen wird, indem dieſe Dreiheit doch nichts weiter ſey, als eine Täuſchung und bloße Erſcheinung.

Hier iſt dieſe Stelle nach der Schlegelſchen metriſchen Ueberſetzung:

Welche Naturen nun wahrhaft,
ſcheinbar nur, oder finſter ſind,
Aus mir ſind, wiſſe, auch dieſe,
nicht ich in ihnen, ſie in mir.
Durch die Täuſchung nun dieſer
drei Eigenſchaften iſt ganz bethört
Alle Welt und verkennt mich,
der über jenen, unwandelbar.
Göttlich iſt ſie, die Welten ſchafft,
meine Täuſchung, wird ſchwer beſiegt:
Aber die, welche mir folgen,
ſchreiten über die Täuſchung hin.

Eine andre von Schlegel angeführte Stelle, die jener zur Parallelſtelle dient, erklärt ſich zugleich ausdrücklich gegen die Vedas ſelbſt in Anſehung der in denſelben herrſchenden Anſicht von den drei Welten oder drei Eigenſchaften.

Die Vedas gehn auf drei Weſen;
Nicht von drei Weſen
ſey, o Freund!

Nicht zweifach, ſondern wahrhaft ſtets,
unbeſtrebt, geiſtig ſey!

Wenn Bhagavan, der hier als Lehrer des Orjun die Gottheit in der Perſon des Kriſchna repräſentirt, unter andern in jener zuerſt angeführten Stelle ſagt: „Aus mir ſind, wiſſe, auch dieſe (die drei Welten nämlich,) nicht ich in ihnen, ſie in mir:“ ſo iſt mit dieſer Vorſtellungsart das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz auf eine Art und in einem Sinne beſtimmt, wonach alle eigene Individualität und alles Fürſichbeſtehen der einzelnen Weltweſen völlig aufgehoben wird. Es findet hiernach überall durchaus keine Trennung des Endlichen vom Unendlichen ſtatt, alſo auch nicht durch Emanation. Die Welt iſt auf keine Weiſe von Gott geſchieden und verſchieden. Er iſt nicht in den Dingen, als ob ſie, aus ihm emanirt, etwas Eigenes für ſich Beſtehendes wären, vielmehr ſind ſie alle in ihm, und bleiben in ihm. Daß ſie aber alle in ihm nicht als etwas Reelles, ſondern als ein bloßer von ihm ſelbſt erzeugter Schein exiſtiren darüber belehrt uns eine andere Stelle wo es heißt.

„Göttlich iſt ſie, die
Welten ſchafft, meine Täuſchung,
wird ſchwer beſiegt;
Aber die, welche mir folgen,
ſchreiten über die Täuſchung hin.

Daſſelbe ſagt eine andre Stelle aus, die dieſer zur Parallelſtelle dient:

„Ungeboren, unwandelbar bin ich,
auch aller Weſen Herr;
Mein eigen Weſen beherrſchend, entſteh' ich durch den eigenen Schein.“

Der an dieſen Stellen dargelegten Vorſtellungsart zufolge iſt ſonach Gott ein Reales, wahrhaft Exiſtirendes, lediglich ſofern er von Seite ſeines ewigen und unwandelbaren abſolut Einen und identiſchen Weſens betrachtet wird; ſofern aber als die Totalität

der in ihm begriffenen einzelnen Weltwesen ihrer Veränderungen und ihres Lebens, nichts als ein Gegenstand der Täuschung und des Scheines; denn diese der Maja zuzuschreibende Täuschung ist ja nur eine Wirkung der Weltschaffenden Kraft Gottes die im Grunde und in der Wahrheit nichts Wirkliches außer sich hervorbringt, sondern in dem Hervorbringen, wie in dem Wiedervernichten der wechselnden Formen in der Welt der Erscheinungen, immer nur ein täuschendes Spiel mit ihrem eigenen, von ihr selbst erzeugten Scheine treibt.

Wer nun dieses göttliche Entstehn und Thun wohl erkennt nach der Wahrheit Grund (d. i. als eine blos täuschende Erscheinung) und nur an dem Einen stets festhält, der geht, nach der Verheißung derselben Lehre, als frommer, Gotterfüllt, wieder in Gottes Wesen ein; oder vielmehr er hat, mit Gott die Einung vollendend, indem er überall nur Gott und Alles in Gott erblickt, das Wesen Gottes schon erreicht, und damit zugleich die höchste geistige Ruhe, die in Gott ist.

Ein solcher gehört demnach zu den Kianis oder Unitariern, welche nicht meditiren über Wissenschaft und äußere Werke; die alles Verlangen im Herzen ausrotten, auftauchen aus dem Meere guter und böser Werke, Wollen ablegen und Gedanken, und Brahm allein betrachten. Diesen Unitariern, die allen Willen außen und innen in sich ziehen und fesseln, außer dem nach Gott; — die Gelüste, Zorn, Kälte, Hitze, Freude, Trauer, Liebe und Stolz verlassen, verschwindet diese Welt, und auch die des Paradieses; sie werden nicht kleiner oder größer durch Werke. Gott allein wissend und wollend, und wissend, daß außer Gott nichts ist, sind sie Gott."

Dieselbe theoretische und praktische Weisheitslehre, welche in den Vedas die Wissenschaft der Unification genannt, und als die alte, von Brahm selbst den alten Rischis geoffenbarte Lehre gepriesen wird, finden wir nach allen ihren Grundzügen wieder in dem Pantheismus derjenigen Mystiker und Theosophen welche

zu der Muhammedaniſch-perſiſchen Secte der Suſi gehören. Die Quelle, woraus dieſe myſtiſchen und theoſophiſchen Pantheiſten die Grundlehren ihres Pantheismus geſchöpft haben, iſt daher wohl nicht zu verkennen. Jene alte Lehre, welche dieſe neuern Pantheiſten ſich angeeignet, iſt die nämliche, welche der gelehrte Jeſuit und erfahrne Miſſionair, der P. Coeur-Doux unter dem Namen des Syſtems der Adouitam, welches nur Ein Weſen anerkennt, als das eine von den beiden Hauptſyſtemen über die Welt und deren Urheber nennt, in welche ſich die gelehrten Brahmanen getheilt, welche entweder zu dieſem, oder zu dem ihm entgegengeſetzten Syſtem der Douitam, wonach es zwei Weſen (Gott und die Welt) gibt als dem herrſchendſten Syſtem, ſich bekennen. S. Oupnek'hat I. 418—421, woſelbſt die von dem erwähnten P. C. D. gegebene Beſchreibung des Syſtems der Adouitam zu finden iſt.

Um uns von der Uebereinſtimmung dieſer neuern mit jener alten pantheiſtiſchen Lehre der Unification zu überzeugen, dürfen wir nur die weſentlichen Hauptpuncte darlegen und zuſammenſtellen, die wir in dem, aus morgenländiſchen Quellen geſchöpften Werke finden, durch welches uns nur erſt noch neuerlichſt der gelehrte orientaliſche Alterthumsforſcher Dr. Prof. Tholuck, zu einer nähern Kenntniß dieſer muhammedaniſch pantheiſtiſchen Theoſophie der Perſiſchen Suſi geführt hat.

Daß nichts außer Gott ſey, das iſt auch der Grundgedanke der geheimen Lehre und Wiſſenſchaft der Suſi, als eine vortreffliche Lehre von ihnen geprieſen. Mit klaren und beſtimmten Worten wird dieſer Gedanke des Seyns und Weſens Gottes, als des Einen und einzigen Weſens und Seyns ausgeſprochen von Aſiſi in der Stelle, die Prof. Tholuck (Ssufismus S. 141) angeführt hat, und welche wir hier wörtlich herſetzen wollen:

„Noscat, cujus animus dubitationibus excruciatur, essentiam non esse nisi unam; nam Deus solus, qui occultus occultans, simulatque praesens est,

ille solus Egoitate dignus, cujus ad latus Dualitas nulla; nec Ego, nec Tu, nec Nos exsistit; siquidem, quum in Unitate distinctio nulla praebeatur, Ego, Nos, Tu et Ille idem sunt etc."

Eine Parallelstelle von dieser ist die, wo derselbe Afifi die nämlich Ueberzeugung ausspricht und gegen die sinnlose, absurde Behauptung derjenigen geltend macht; welche laut und ausdrücklich bekennen, daß sie entweder Gott seyen, oder daß ihnen doch göttliche Ehre gebühre. Er vergleicht nämlich daselbst (S. 152. 153.) alles individuelle menschliche Daseyn mit einem bloßen, im Spiegel gesehenen Bilde einer Person, und mit einem leeren Wiederhalle von der, in dem weiten Gebiete des All einzig und allein existirenden, Gottheit. Diese Vorstellungsart war es nun aber, zu welcher sich gewisse Unitarier (Uniti) bekannten, welche von ihrer, sich selber beigelegten Göttlichkeit gewiß waren, nachdem sie durch Annihilation und Absorption ihres individuellen persönlichen Seyns und Lebens sich ganz in das Wesen der Gottheit versenkt hatten. Für sie gab es keine Dualität; — keine Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner endlicher Wesen, die alle sich für gleich göttliche Wesen ausgeben möchten.

Wenn nun hiernach keinem andern Dinge, außer Gott, die Existenz zukommt; in dem weiten Gebiete des Universums also nichts ist außer Gott: was ist denn diese Welt in der Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer wechselnden Daseynsformen — was ist und was kann sie anders seyn. als ein bloßer täuschender Schein ohne wahre Wesenheit und Existenz? Nach der Weltansicht des mystischen Pantheismus der Sufi wird der Allheit der Dinge auch wirklich keine andere als eine blos metaphorische Wesenheit, die Wesenheit bloßer Bilder, beigelegt. Denn sie ist nichts als Täuschung und Schein; ein bloßes, höchst ergötzliches Spiel, welches auch nach der Lehre der Sufi, der Schöpfer der Welt der Dinge sich selbst macht, indem er spielend mit sich selbst, zu seinem eigenen Wohlgefallen und nach

Belieben, die verſchiedenen Weſen, die nichts anders als ſeine eigenen Gedanken ſind, bald erzeugt, bald wieder vertilgt. Daß außer Gott nichts wahrhaft exiſtire, indem alle einzelne endliche Weſen ein an ſich Nichts ſeyen, darüber erklärt ſich derſelbe Aſiſi noch an mehrern andern (von Prof. Tholuck in der mehrgedachten Schrift angeführten) Stellen, in den Worten: „Suche in dieſem All der Dinge keine andere als eine bloße metaphoriſche Exiſtenz, d. i. die Exiſtenz bloßer Bilder; da ſie durchaus nichts weiter iſt, als ein eitles, zum Scherz getriebenes höchſt ergötzliches Spiel (ſ. Ssufismus S. 162.) Und auf eine eben ſo klare und unzweideutige Weiſe ſpricht dieſer berühmte Lehrer der Sufi, Aſiſi, ſeine Meinung und Anſicht von der Nichtigkeit und Unweſenheit der einzelnen endlichen Dinge und ihrer Geſammtheit aus, wenn er die imaginäre Allheit der Dinge, mit einem, in einem Kreiſel herum gedachten Puncte vergleicht, welcher durch ſein bloßes Herumdrehen im Kreiſe den Schein eines Kreiſes erzeugt, während er doch immer nur derſelbe Eine und einfache Punct bleibt. Wem es aber, ſetzt er hinzu, noch zweifelhaft ſcheinen ſollte, daß dieſe Allheit der Dinge nichts weiter ſey, als ein von der Einbildung erzeugter Betrug, der bedenke doch nur das Eine: ob denn wohl mit der Einheit zugleich eine Zweiheit exiſtiren könne. Darum muß, man auch annehmen, daß jene Vielheit und Mannigfaltigkeit durch das Chamäleon einer möglichen Welt (wie die Welt in Beziehung auf Gott zu nennen iſt) hervorgebracht werde. Das, worauf die mannigfaltigen Bilder und Geſtalten aufgetragen und abgebildet ſind, iſt nach ſeiner Vorſtellungsart, das abſolut Privative, d. i. die abſolute Privation und Negation des göttlichen Weſens und Seyns, dieſem Einen Weſen und Seyn als das Unweſen und das Nichtſeyende entgegenſetzt. Wohin man nun ſich wenden möge, wird man entweder Materie oder verſchiedene Formen als Accidenzen der Materie erblickten. Da nun weder dem einen noch dem andern, weder der

Materie als der Subſtanz, noch einem Accidenz derſelben, eine Realität zukommt; ſo kann man auch nicht läugnen, daß das alles eine bloßes Privatives ſey. Von dem Standpuncte der geheimnißvollen Wiſſenſchaft (nämlich der myſtiſchen Unification, als einer Wiſſenſchaft der abſoluten Einheit und Indifferenz) aus betrachtet, iſt demnach das ganze Weſen dieſer Welt, ſo bald man das Eine göttliche Weſen aufgehoben hat, nichts als eine bloße Privation (ein nihil privativum.) Da das Eine und alleinige Weſen zugleich die unendliche, alles Seyn und Weſen umfaſſende und in ſich vereinigende Fülle iſt: ſo iſt klar, daß alle Erſcheinungen, die ſich unſrer ſinnlichen Anſchauung darſtellen, nichts als bloße Phantasmen ſind, weſenloſe Bilder der bloßen Einbildung, die der Wirklichkeit ermangeln: und daß ſonach die Exiſtenz der geſammten Natur der Dinge nur eine metaphoriſche iſt, Alles nichts als ein eitles leeres Spielwerk. Nach der Vorſtellungsart deſſelben Aſiſi beruhet die ganze Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge lediglich auf den verſchiedenen Verhältniſſen, welche dieſe Dinge untereinander ſelbſt haben. Von dieſen Verhältniſſen abgeſehen ſind alle Dinge, an ſich betrachtet, Eines Weſens oder von gleicher Subſtanz, und werden darum auch, weil ſie alle Eines Weſens ſind, die Einheit Gottes anſchauen. Zu dieſem myſtiſchen Anſchauen gelangten ſchon hier im Leben die alle, welche durch Annihilation und Abſorption ihrer eigenen Individualität und Perſönlichkeit ihre menſchliche Natur in die göttliche umgewandelt wähnten. Durch die innigſte Einigung (per Unitionem) mit Gott Eines geworden, war für ihr Bewußtſeyn ihr Seyn und Leben in dem Seyn und Leben Gottes aufgegangen. Zum Ziel dieſer vollkommenen Einheit und Identität mit dem göttlichen Weſen führt der Weg, welchen der Sufi Aſiſi dem nach dieſem Ziele Strebenden anweiſet, und das Mittel der vollkommenen Vereinfachung der Seele (der Plotiniſchen ἁπλωσις welches er ihm in den Worten zur Befolgung empfiehlt; „Exuere eum oportet

sorditiem et squalorem forte ei adhaerentem, dubitationes pravas sponte subnascentes, atque instinctum e bruta nostra natura prodeuntem. His remotis impedimentis id, quod summum est, perficias: cunctas uniuersim cogitationes abjice atque expelle; tum mihi crede, dignaberis appulsu divino, et omne tolletur cognitum inter et cognoscentem discrimen." (nach Tholucks Ueberſetzung S. 89.) Nach Vertilgung nicht blos des Thieriſchen ſondern auch des Menſchlichen, d. i. aller menſchlichen Gedanken, Gefühle und Triebe in ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Wechſel, und damit zugleich der Annihilation des ganzen individuellen und perſönlichen Bewußtſeyns ſelber, zu dem überſchwenglichen Bewußtſeyn der Einheit und Identität ihrer ſelbſt, als der Erkennenden, mit Gott als dem Erkannten, gelangt, konnten die Sufis ſich allerdings die Göttlichkeit beilegen, nachdem ſie erſt das Bewußtſeyn alles Wirklichen, das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, und das Bewußtſeyn der Dinge außer ihnen, auszulöſchen verſucht hatten. — Im Sinne und Geiſte der als vortrefflich geprieſenen Lehre und Wiſſenſchaft der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, durfte daher auch ein Sufi ſich rühmen: „Quum per unitatem amicus (puta; Deus) per unitatem sim; propter unitatem scio, me etiam materiem esse univessae rerum naturae;" und: — in aperto est, me esse amici Unitionem; inspicit ipsitas mea semet ipsam. Dieſes Selbſterkennen war eben kein anderes, als das unmittelbare, reine und einfache Erkennen der abſoluten Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten. Im Sinne und Geiſte deſſelben Princips ſind unter andern insbeſondre auch folgende Stellen, welche Tholuck aus dem claſſiſchen, von allen orientaliſchen Myſtikern und Sufis als ein kanoniſches Buch anerkannten Metsnewi des Dſchelaleddin angeführt. Es iſt daſelbſt einmahl von einem inbrünſtig Betenden die Rede, und es wird von demſelben verſichert:

„Qui ex intimis animi preces fundit, sibi oranti annuit ipse; annuit autem, imo vero ne orat quidem ipse, sed Deus est, qui preces cum fundit, tum accipit.“ (Ssufismus S. 155.) In einer andern Stelle desselben Buches wird die nämliche Behauptung wiederholt: „Tum misericordia motus lacrymas effundere multoque cum gemitu Deum invocare Dakipi inchoavit. At enimvero qui ita orat, non orat ipse, sed pro ipso absorpto precatur Deus; ac dum idem ille absorptus manet, exaudit Deus preces et optatis annuit. Wohl können wir bei solchen, die mystisch theosophische Schwärmerei bis aufs höchste getriebenen Aeußerungen mit Tholuck ausrufen: Quid potest abstrusius, quid audacius cogitari. — Gewiß lassen diese, so wie mehrere Stellen ähnlicher Art aus den Schriften der muhammedanischen Pantheisten, alles hinter sich, was europäische Pantheisten im Geiste ihres Princips gesagt haben. Lehren und Vorstellungsarten des mystischen Pantheismus der muhammedanisch-persischen Theosophie treffen wir in Menge bei den Dichtern dieser Secte an, in deren poetischen Darstellungen derselben Lehre, wie Prof. Bouterwek in seiner Religionsphilosophie (Anm. d. S. 245) bemerkt, die ungeheuerste Schwärmerei mit den tiefsten Gefühlen, den kühnsten und erhabensten Ideen, und den schönsten Bildern sich vereiniget, indem hier der poetische Ausdruck der Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen, und der aus dem Versenken des Ich im Unendlichen (ex unione) geschöpften Wollust, den Charakter der religiösen Liebesschwärmerei in dem üppigsten und glühendsten Colorit der Sinnlichkeit annimmt. — Wir können hier den Leser auf die von H. Prof. Dr. Tholuck herausgegebene Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik verweisen, in welcher man die Hauptlehren derselben pantheistischen Theosophie der morgenländischen Mystiker im reizenden Gewande der Dichtkunst dargestellt finden wird. Besonders dienen zur Charakteristik dieser

mystischen Theosophie die verschiedenen daselbst vorkommenden Schilderungen und Beschreibungen von der hohen Würde des Weisen, in welchem das Bewußtseyn seiner Identität mit Gott erwacht ist. (S. 84—86;) von der Liebe Gottes zur Welt, und hinwiederum der Liebessehnsucht des Menschen zu Gott. (S. 86—88;) von der absoluten Gleichheit aller Wesen, und dem blos relativen Unterschiede des Guten und Bösen — von der Seligkeit, die im Untergange des Einzelnen in Gott liegt und dgl. m. — Vorzüglich charakteristisch ist die mystisch pantheistische Beschreibung Gottes und seiner Thätigkeit, und die hiernach gebildete Welt- und Lebensansicht, wie sie daselbst in folgender Stelle (S. 87) gegeben wird:

„Doch nicht Nah' und Fern im Absoluten ist,
Ich und Ihr kein Gegensatz im Ursein ist!
Heil Dir Geist, der Du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib Du bist, Heil Kühner Dir!
Mann und Weib in Eins vereint das Ursein ist,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt Du bist!
Du und Ich und Ihr, die all' der Weltkreis
faßt,
Schach zu spielen mit Dir selbst, geschaffen hast.
Bis durchs Weltenall einst nur die Einheit kreist,
Sucht Vernichtung jetzt im Anschaun jeder Geist.

Besonders merkwürdig ist auch folgende, in demselben Lehrgedichte gegebene Erklärung über das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen.

Wie Endliches vom Ursein ab sich wandte? —
So fragt, wer noch die Wahrheit nicht erkannte.
Das Ein' ist nie vom Andern los gewesen,
Das Endliche ein Phönix ist, ohn' Wesen.
Der Namen viele stets zum Vorschein kamen,
Doch einen nur benennen alle Namen.
Nie kann, was ewig ist, je werden endlich,
Dann bleibts nicht ewig, dies ist unabwendlich.
Nie Ewiges wird endlich, Endlichs ewig,
Durch dieß Geheimniß alle Räthsel lös' ich,
Nur metaphorisch' Seyn die Welt aufweiset,
Ein Punct nur ists, der ewig ringsum kreiset.
Schwingst einen Feuerpunct im Kreis' Du ringsum,

Dem Kreise gleich dreht sich der eine Punct um.
An sich ist Endliches wie Ew'ges einfach,
Verhältniß nur ist seiner Vielheit Ursach.
Chamäleon gleich Relativität ist,
Darin der Grund der Mannigfaltigkeit ist.
(S. 214 — 215.)

In derselben Tholuckschen Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik sind mehrere Stellen, vornehmlich aus des schon gedachten Dschelaleddins Rumi's Lehrgedichte Metsnewi ausgezogen, welche die unzweideutigsten Aeußerungen und Aussprüche über die absolute Gleichheit des Guten und des Bösen, so wie überhaupt über die gleiche absolute Vollkommenheit aller Dinge in der Welt enthalten. So spricht an einer Stelle der Dichter dem Pharao und dem Moses den gleichen moralischen Werth zu, wann er von ihnen sagt:

Nach dem Mark Pharo und Moses Einer war
Nach dem Schein treu dieser, jener untreu war. u. s. w.
(S. 96.)

Daß Gutes und Böses Gott im Menschen schaffe, sagt auch Mahmud in seinem Lehrgedichte Gülschen Ras mit folgenden ausdrücklichen Worten:

Metapher ists, wenn man dir Handeln zuschreibt,
Der Mensch mit seinem Handeln all nur Spiel treibt.
Dein Werk war schon, als du noch nicht entsprossen,
Bestimmte That für jeden ward beschlossen. u. s. w.
(Blüthensammlung S. 212.)

Durch ein sinnreiches Gleichniß wird endlich überhaupt die absolute Gleichheit aller Wesen, deren Unterschiede lediglich nur in einem relativen Gegensatze des Absoluten bestehen, in dem Lehrgedichte Metsnewi auf folgende Weise erläutert:

Wiss': verschieden alle Wesen also sind,
Wie Buchstaben A. bis Z. verschieden sind.
Einerseits kein Stab ist mit dem andern eins,
Andrerseits sind allesammt die Staben eins.
Jetzt der Buchstab' Einheit zeigt, jetzt Zwietracht an,
Jetzt man Scherz, jetzt Ernst damit bezeichnen kann.
(S. 103.)

Dieſe und ähnliche Schilderungen und Beſchreibungen, welche in den proſaiſchen und poetiſchen Werken der perſiſchen Myſtiker von der Secte der Sufi vorkommen, laſſen den Urſprung dieſer ſpätern pantheiſtiſchen Theoſophie aus der Quelle des alten indiſchen Pantheismus nicht verkennen. Offenbar beruht die ganze Lehre auf dem im Oupnek'hat deutlich ausgeſprochenen Grundſatze des Syſtems der Unification: Wer Gott erkennt, der wird Gott. Aber daſſelbe Princip der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, ward doch von den Sufi nicht auf dieſelbe, ſondern auf ſehr verſchiedene Weiſe gedeutet: und aus dem verſchiedenen Sinne, in welchem ſie das nämliche Princip deuteten, mußten ſich daher auch ſehr verſchiedene Arten und Formen der pantheiſtiſchen Lehre bei ihnen entwickeln. In der Tholuckſchen Schrift Sufismus werden drei beſondre Arten und Formen angeführt, in welchen ſich die Lehre des Pantheismus bei den Sufi ausgeſprochen. Dieſe beſondern Formen werden daſelbſt mit beſondern Namen bezeichnet, als: Syſteme der Indeation, (Infaßlichkeit Gottes,) der Unification (der Zuſammenbegreifung oder Zuſammenfaſſung in Eins), und der Union oder Unition (der Einung). Nach der Vorſtellungsart des Syſtems der Indeation hat Gott ſich in die Seelen der Sterblichen eingegoſſen oder denſelben einverleibt. Das Syſtem der Unification erklärt ſich für eine ſolche Vereinigung Gottes mit dem myſtiſchen Menſchen, wonach zwei Naturen oder Subſtanzen, die göttliche, und die menſchliche, zu Einer werden, ohne alle äußere Vermehrung oder Verminderung der einen oder der andern Subſtanz. Als eine dritte, von beiden Syſtemen, dem der Indeation und dem der Unification verſchiedene Lehre, wird nun noch diejenige genannt, zu welcher die ſo genannten Exiſtentiarier unter den Sufi ſich bekennen, welche behaupten: daß jedes einzelne Ding Gott ſey, und Gott hinwiederum jedes einzelne Ding. Alle dieſe

Lehren wurden, wie Prof. Tholuck erinnert, von der Schule der ächten Sufi insgesammt verworfen, welche Schule das System der Unition für das allein wahre und gültige anerkannte.

Die mancherlei hier erwähnten Vorstellungsarten und Ansichten beweisen, wie auch in den Schulen dieser orientalischen Pantheisten die All-Einslehre verschiedene Gestalten angenommen. — Das System der Unification, wonach aus zwei Substanzen Eine wird, scheint nach Prof. Tholucks Meinung diejenige Art von Pantheismus zu bezeichnen, welche neuerlichst von Baumgarten Crusius der mathematische genannt worden ist, den man auch den numerischen nennen könne. Wird unter dieser Art von Pantheismus die Lehre verstanden, welche Gott aus der Zusammenfaßung oder Zusammenbegreifung der Menschen und der Dinge, d. i. aller einzelnen endlichen Naturen entstehen und bestehen läßt: so kann man allerdings wohl den Polytheismus für den leiblichen Bruder eines Pantheismus erklären, welcher immer nur ein System der Naturvergötterung und der Identification Gottes mit der Sinnenwelt ist und bleibt, er mag nun entweder sogar jedes einzelne endliche Ding Gott gleich setzen, oder auch nur alle einzelne endliche Dinge zusammen genommen, Gott ausmachen lassen. Zu der ersten rohesten und niedrigsten Vorstellungsart hätte sich nach der gegebenen Beschreibung, die Schule der Existenziarier bekannt, mit ihrer polytheistischen Lehre, daß jedes einzelne Ding Gott, und Gott jedes einzelne Ding sey.

Diesem materialistischen Pantheismus, welcher die objective Realität und Existenz der Sinnenwelt voraussetzte, indem er dieselbe im Einzelnen oder im Ganzen vergötterte, stellte sich, als ein idealistischer Pantheismus, die Lehre derjenigen Sufi entgegen, welche der gesammten Sinnenwelt keine wahre, sondern eine bloße Scheinexistenz zugestehen möchten. Denn es existirt nach der idealistisch pantheistischen Welt-

ansicht dieser ächten Sufi nichts außer Gott: die Welt der Dinge existirt vielmehr nur In ihm; als ein Gedanke desselben. Nur durch einen äußern, täuschenden Schein schweben uns die Bilder der Dinge, als äußere Dinge, vor. Aber sie existiren in der That und Wahrheit nicht als äußere Dinge, und als etwas von dem Seyn und Leben Gottes Getrenntes und Abgesondertes: denn sie existiren ja nur als Ideen in Gott, und sind sonach von seinem Wesen und Seyn nicht zu trennen. In diesem idealistischen System der Immanenz, als einem System des Begriffenseyns der Dinge, nicht als äußerer materieller Substanzen, sondern als Ideen in Gott, oder als bloßer, durch seine spielende Thätigkeit bald erzeugter bald wiederum vernichteter Formen, sind alle einzelne Weltwesen nicht verschieden und geschieden von Gott, durch dessen nach Außen hin wirkende Thätigkeit allein der täuschende Schein einer materiellen Welt und ihrer verschiedenen körperlichen Formen hervorgebracht wird.

Dieser idealistischen Weltansicht zufolge ist sonach die göttliche Imagination in ihrer spielenden Thätigkeit die Ursache der verschiedenen Weltwesen, die, als bloße Gedanken des allein existirenden göttlichen Wesens, nur eine vorüber gehende und blos ideale Wirklichkeit haben, ohne eigenes selbstständiges Seyn und Wesen. Der Sufische Theosoph, als Unitarier, konnte daher auch sagen: in der mystischen Vereinigung mit Gott siehet man nichts; nicht die Gestirne, und überall kein Wesen; da außer Gott Alles nichts als ein leerer Dunst und Trug ist. Der Unitarier, dessen Selbst- und Weltbewußtseyn in dem reinen Gottesbewußtseyn aufgelöst war, sahe Alles nur in Gott als Ideen desselben, die als solche von dem, in welchem sie sind, nicht verschieden und getrennt sind.

Daß dieser idealistische Pantheismus eine All-Einheits und Immanenzlehre im strengen Sinne, im Gegensatze mit jeder eigentlichen Emanationslehre sey, leuchtet wohl klar genug in die Augen. Nach der

Grundansicht dieses idealistischen Pantheismus kann das Verhältniß der Welt zu Gott kein anderes seyn, als ein Verhältniß der Immanenz. Gott ist die Substanz der Welt, als das Eine und einzige selbstständige Wesen und Seyn; die Welt ist die Form von Gott, d. i. nach der idealistischen Bedeutung dieses Immanenzsystems, das in einem unaufhörlichen Wechsel begriffene All seiner Ideen, die als die Schöpfungen seiner spielenden Thätigkeit, keine bleibende und selbstständige, sondern nur eine vorübergehende und idealische Wirklichkeit haben.

Wie nun, nach dieser idealistischen Lehre der Immanenz, den einzelnen Weltwesen, als bloßen idealischen Repräsentationen der Gottheit, kein eigenes Seyn und Bestehen zukommt: so können auch die Handlungen solcher unselbstständigen und unpersönlichen Wesen, nicht eigentlich ihre Handlungen, sondern nur die Handlungen ihres Schöpfers seyn, der, wie er Alles in Allem ist, auch Alles in Allem bewirkt und vollbringt. — Zu dieser fatalistischen Lehre, welche alle individuelle Freiheit der Menschen aufhebt, und dieselben zu willenlosen Werkzeugen der göttlichen Willkühr macht, die nur in so fern frei zu nennen sind, weil sie, obgleich gezwungen, dem göttlichen Willen gemäß handeln, mußten sich die Sufi bekennen, als zu einer, aus dem Grundgedanken und den Grundsätzen ihres streng pantheistischen Systems der Immanenz, folgerecht fließenden Lehre. Ganz übereinstimmend mit dem Sinne und Geiste dieser fatalistischen Lehre lauten denn auch die verschiedenen Aussprüche ihrer Bekenner. So sagt Asisi in der einen Stelle: (cod. ms. p. 53.) „Actiones nostrae metaphoricae sunt, quod eas tribuunt nobis, secundum profundiora doctrinae dictata, ludibrium est. Tu utique nihil agis, siquidem in te creantur opera tua; tu contra omnino ab agendo exemtus es" etc. Und in einer andern Stelle desselben Werkes (cod. ms. p. 54): „Nulla actio e nobis venit; quid igitur malum quid

anſicht dieſer ächten Sufi nichts außer Gott: die Welt der Dinge exiſtirt vielmehr nur In ihm; als ein Gedanke **deſſelben.** Nur durch einen äußern, täuſchenden Schein ſchweben uns die Bilder der Dinge, als äußere Dinge, vor. Aber ſie exiſtiren in der That und Wahrheit nicht als äußere Dinge, und als etwas von dem Seyn und Leben Gottes Getrenntes und Abgeſondertes: denn ſie exiſtiren ja nur als Ideen in Gott, und ſind ſonach von ſeinem Weſen und Seyn nicht zu trennen. In dieſem idealiſtiſchen Syſtem der Immanenz, als einem Syſtem des Begriffenſeyns der Dinge, nicht als äußerer materieller Subſtanzen, ſondern als Ideen in Gott, oder als bloßer, durch ſeine ſpielende Thätigkeit bald erzeugter bald wiederum vernichteter Formen, ſind alle einzelne Weltweſen nicht verſchieden und geſchieden von Gott, durch deſſen nach Außen hin wirkende Thätigkeit allein der täuſchende Schein einer materiellen Welt und ihrer verſchiedenen körperlichen Formen hervorgebracht wird.

Dieſer idealiſtiſchen Weltanſicht zufolge iſt ſonach die göttliche Imagination in ihrer ſpielenden Thätigkeit die Urſache der verſchiedenen Weltweſen, die, als bloße Gedanken des allein exiſtirenden göttlichen Weſens, nur eine vorüber gehende und blos ideale Wirklichkeit haben, ohne eigenes ſelbſtſtändiges Seyn und Weſen. Der Sufiſche Theoſoph, als Unitarier, konnte daher auch ſagen: in der myſtiſchen Vereinigung mit Gott ſiehet man nichts; nicht die Geſtirne, und überall kein Weſen; da außer Gott Alles nichts als ein leerer Dunſt und Trug iſt. Der Unitarier, deſſen Selbſt- und Weltbewußtſeyn in dem reinen Gottesbewußtſeyn aufgelöſt war, ſahe Alles nur in Gott als Ideen deſſelben, die als ſolche von dem, in welchem ſie ſind, nicht verſchieden und getrennt ſind.

Daß dieſer idealiſtiſche Pantheismus eine All-Einheits und Immanenzlehre im ſtrengen Sinne, im Gegenſatze mit jeder eigentlichen Emanationslehre ſey, leuchtet wohl klar genug in die Augen. Nach der

Grundansicht dieses idealistischen Pantheismus kann das Verhältniß der Welt zu Gott kein anderes seyn, als ein Verhältniß der Immanenz. Gott ist die Substanz der Welt, als das Eine und einzige selbstständige Wesen und Seyn; die Welt ist die Form von Gott, d. i. nach der idealistischen Bedeutung dieses Immanenzsystems, das in einem unaufhörlichen Wechsel begriffene All seiner Ideen, die als die Schöpfungen seiner spielenden Thätigkeit, keine bleibende und selbstständige, sondern nur eine vorübergehende und ideale Wirklichkeit haben.

Wie nun, nach dieser idealistischen Lehre der Immanenz, den einzelnen Weltwesen, als bloßen idealischen Repräsentationen der Gottheit, kein eigenes Seyn und Bestehen zukommt: so können auch die Handlungen solcher unselbstständigen und unpersönlichen Wesen, nicht eigentlich ihre Handlungen, sondern nur die Handlungen ihres Schöpfers seyn, der, wie er Alles in Allem ist, auch Alles in Allem bewirkt und vollbringt. — Zu dieser fatalistischen Lehre, welche alle individuelle Freiheit der Menschen aufhebt, und dieselben zu willenlosen Werkzeugen der göttlichen Willkühr macht, die nur in so fern frei zu nennen sind, weil sie, obgleich gezwungen, dem göttlichen Willen gemäß handeln, mußten sich die Sufi bekennen, als zu einer, aus dem Grundgedanken und den Grundsätzen ihres streng pantheistischen Systems der Immanenz, folgerecht fließenden Lehre. Ganz übereinstimmend mit dem Sinne und Geiste dieser fatalistischen Lehre lauten denn auch die verschiedenen Aussprüche ihrer Bekenner. So sagt Asisi in der einen Stelle: (cod. ms. p. 53.) „Actiones nostrae metaphoricae sunt, quod eas tribuunt nobis, secundum profundiora doctrinae dictata, ludibrium est. Tu utique nihil agis, siquidem in te creantur opera tua; tu contra omnino ab agendo exemtus es" etc. Und in einer andern Stelle desselben Werkes (cod. ms. p. 54): „Nulla actio e nobis venit; quid igitur malum quid

bonum? — Auf die Frage: Was das Böse und das Gute sey, wenn der Mensch keine einzige seiner Handlungen sich selber zuschreiben darf, sondern von allen seinen Handlungen Gott, als den Urheber derselben, anzuerkennen hat, gibt unter dieser Voraussetzung der alte indische, zum System einer absoluten All-Eins- und Indifferenzlehre sich gestaltende Pantheismus die (im Oupnek'hat Tom II. p. 333 u. 337. zu findende) Antwort: Deus est bonum et malum, complectitur contraria omnia etc; desgleichen: „Apud sapientes, qui unitatem suam cum Deo cognoverunt: malum et bonum Deus fit." Dieselbe Antwort konnte und mußte auch für die theosophischen Pantheisten der Sufi, die als Unitarier zu demselben System der mystischen Union oder Unition sich bekannten, vollkommen befriedigend seyn. „Quicunque sprevit — sagt daher auch Asisi (in einer Stelle des cod. ms. p. 52.) — in sua essentia manere, ejus essentia in reliquum nec bona nec mala est." Und beim Attar heißt es (cod. ms. p. 68.) Simulac pedem protulisti in absorptionem tui, nec Existentia remanet nec bonum, nec malum." (Vgl. die in Tholuck's Sufismus über diesen Punct ausgezogenen Stellen, namentlich S. 248. 249. 256. u. dgl. m. —)

Nach allen diesen und andern, damit genau übereinstimmenden Aeußerungen und Aussprüchen ist aller reelle Unterschied und Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen aufgehoben. Es gibt keinen solchen Unterschied in keiner Bedeutung und Beziehung. Nicht in Beziehung auf den Menschen; der ja weder gut noch böse handelt, weil er überall nicht handelt, sondern Gott allein in ihm und durch ihn wirkt. Aber auch nicht in Beziehung auf Gott selbst, für den jener anscheinende Unterschied alle Bedeutung und Gültigkeit verliert, da er alle Gegensätze befaßt, die alle in ihm in einer absoluten Indifferenz sich auflösen. Wie im Oupnek'hat diese Auflösung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse in der absoluten Indifferenz, in

den Worten ausgedrückt iſt: „Peccatum quod Satanae hominis est: ipsum est Atma et divina existentia: ſo iſt auch der nämliche Gedanke von der abſoluten Indifferenz des Guten und des Böſen in Bezug auf Gott ſelber auf eine ähnliche Weiſe in den Ausſprüchen des Aſiſi enthalten: „Vide'n. quam mire mundus confusus est; angelus in daemone, et daemon vicissim in angelo; — und: Vide Deum in veste Dei et agnosce Deum! In malo autem Deus actio ſit diaboli."

Die in dieſen Ausſprüchen ſo klar und unzweideutig ausgeſprochene Lehre von der abſoluten Gleichgültigkeit göttlicher und menſchlicher Handlungen, in dem aller Unterſchied des Guten und des Böſen nichts als ein bloßer Wahn und nichtiger Schein ſey, war nun allerdings eine conſequente Folge von dem Syſtem der Emanation in dem beſtimmten Sinne, in welchem dieſes Syſtem von den idealiſtiſchen Pantheiſten der Sufi gedeutet wurde. Iſt nämlich die Welt nichts als ein Gedanke Gottes, und ſind die mannigfaltigen einzelnen Weltweſen nichts als Gedanken durch die göttliche Imagination producirt: ſo muß auch allen ein gleicher Werth und eine gleiche Vollkommenheit zukommen. Denn wie könnte ein Gedanke Gottes für ſchlechter gehalten werden, als der andre. Alles, was aus Gott und in Gott iſt, als ein Gedanke deſſelben, hat demnach gleiche Realität. Nur das Unreelle, Nichtexiſtirende — die bloße Privation — iſt außer Gott, und demſelben entgegengeſetzt; wie das Negative dem Poſitiven, das Unweſen dem Weſen, der Schatten dem Lichte. — —

So wurde in dieſem idealiſtiſch pantheiſtiſchen Syſtem der Immanenz der einzelnen mannigfaltigen Weltweſen, als Gedanken Gottes, das Räthſel des Daſeyns des Böſen gelöſt durch völlige Aufhebung und Vernichtung des Gegenſatzes zwiſchen dem Guten und dem Böſen.

Wie ganz anders lautete die Löſung deſſelben

Räthsels in der Emanationslehre des älteſten indiſchen Religionsſyſtems des Brahmaismus. In abwärts ſteigenden Stufengraden von Vollkommenheit, dem Geſetze der Deſcendenz gemäß, läßt dieſe Lehre aus Gottes Subſtanz die Welt der Dinge hervorgehen, die daher von Stufe zu Stufe immer ſchlechter und unvollkommener wird, und immer tiefer zum Verderben herabſinkt, je weiter ſie ſich von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seligkeit entfernt hat.

Dieſe erſte und älteſte, indiſche Emanationslehre iſt nun auch die Stammutter aller der ſpätern Emanationsſyſteme geworden, welche den Urſprung der wirklichen Welt der Dinge aus Gott, entweder durch eine ſtufenweiſe allmälige Trennung von dem Unendlichen; oder auch durch einen Abfall von Gott zu erklären ſuchten. In dem Emanationsſyſtem des Kabbalismus, des Gnoſticismus und des alexandriniſchen Neuplatonismus iſt die Nachbildung der alten indiſchen Emanationslehre in den Grundzügen ihres idealiſtiſchen Charakters nicht zu verkennen. Sie alle haben mit dieſer älteſten Emanationslehre die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. In welchen Puncten ſie von derſelben abweichen, und durch welche Eigenthümlichkeiten ſich jede dieſer ſpäteren nachgebildeten Emanationslehren von den andern unterſcheidet, das wird ſich aus der nunmehr folgenden Darſtellung derſelben ergeben.

Zweite Abtheilung.

Der orientaliſche Pantheismus in den Emanationsſyſtemen der Kabbaliſtiſchen, Gnoſtiſchen und der Alexandriniſch-neuplatoniſchen Philoſophie.

Daß diejenigen Emanationsſyſteme, welche vornehmlich in der Periode kurz vor und nach Chriſti Ge-

burt zum Vorſchein kommen; um die nämliche Zeit alſo, in welcher durch verſchiedene politiſche Weltbegebenheiten die Verbreitung orientaliſcher Denkart und Philoſophie war befördert worden, ihre Entſtehung und Ausbildung einer gemeinſchaftlichen Quelle verdanken, das läßt ſich ohne Zweifel aus der genauen Verwandtſchaft ſchließen, die wir in Anſehung der Hauptlehren von Gott und der Welt unter ihnen antreffen. Wir haben dieſe Quelle in den älteſten, uns nunmehr bekannter gewordenen orientaliſchen Religionsphiloſophien entdeckt und nachgewieſen, und damit zugleich den Schlüſſel zu Erklärung des Urſprungs und der Ausbildung der gedachten Syſteme gefunden.

Ausgehend alſo von der Vorausſetzung ihrer orientaliſchen Abkunft, die ſich durch Vergleichung dieſer ſpäter entſtandenen Emanationslehren mit der älteſten indiſchen, und der, aus dieſer Vergleichung zu gewinnenden, Einſicht in die genaue Verwandtſchaft der erſtern mit den letztern, zur Genüge rechtfertigen wird, wenden wir uns zuerſt an dasjenige Emanationsſyſtem, welches ſeine Abkunft aus jenem alten indiſchen am deutlichſten verräth. Dieſes iſt die Emanationslehre der Kabbala in derjenigen Geſtalt, in welcher ſie der alten indiſchen am nächſten kommt, und daher auch wohl als ein Product der älteſten Denk- und Vorſtellungsart der Kabbaliſten, der ſpäteren Ausbildung, welche Spuren von Zuſätzen und Modificationen aus der Neuplatoniſchen Schule enthält, vorausgegangen iſt. Es läßt ſich freilich über das Alter des urſprünglichen Kabbalismus etwas hiſtoriſch Gewiſſes nicht ausmitteln, indem die Lehren dieſes Syſtems einer transſcendenten, ſchwärmeriſchen Hyperphyſik von den Kabbaliſten für unmittelbar oder mittelbar geoffenbarte göttliche Wahrheiten ausgegeben wurden, deren Urſprung ſie darum auch in ein geheimnißvolles Dunkel hüllten. Daß jedoch die Lehre von der Emanation aller Dinge aus Gott, wie ſie ſich in den älteſten Schriften der Kabbaliſten, namentlich den Soharischen Büchern findet, keines-

weges aus irgend einer griechiſchen, auch nicht der Alexandriniſchen Philoſophie, ſondern aus einem Syſtem des alten Orients abſtamme, in welchem man gleichſam die aborigines, oder Urbegriffe der Menſchen von Gott und dem Urſprunge aller Dinge zu ſuchen habe; dieſes hat vor kurzem noch erſt der gelehrte und kritiſche orientaliſche Alterthumsforſcher Kleuker in ſeiner Preisſchrift: über den Urſprung der kabbaliſtiſchen Emanationslehre, durch Vergleichung der Grundanſichten derſelben mit denen der alten orientaliſchen, außer Zweifel geſetzt. —

Folgende kurze, aus der gedachten Kleukerſchen Schrift genommene Darſtellung der weſentlichſten Hauptpuncte des Kabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems, wird uns über die Abkunft deſſelben von der alten indiſchen Emanationslehre, dieſer gemeinſchaftlichen Stammmutter aller der ſpätern unter einander verwandten Syſteme von derſelben Art, keinen Zweifel übrig laſſen

I.

Die Emanationslehre des Kabbalismus.

Das Grundprincip, von welchem die kabbaliſtiſche Speculation ausgeht, und worauf dieſelbe ihr ganzes Syſtem der Emanation gründet, iſt die Idee eines nothwendigen und ewigen urſprünglichen Seyns. In dieſem abſolut Einen und einzigen Urſeyn erkennt die kabbaliſtiſche Lehre die Urquelle alles Wirklichen, nennt dieſes Urweſen den Alten der Alten (senior seniorum,) und legt ihm die Eigenſchaften der abſoluten Einheit und abſoluten Unendlichkeit, dem Raume und der Zeit nach, bey. Und weil ohne dieſes urſprünglich Seyende und Reale nichts ſeyn und werden kann; ſo iſt dieſes, mit dem Namen Gottes bezeichnete Urweſen, auch das Weſen aller Weſen zu nennen. Dieſes Weſen aller Weſen iſt das abſolut Eine Ideal- und Realprincip aller Dinge, ihrer Möglichkeit ſowohl, als ihrem wirklichen Daſeyn nach. Vor ſeiner Offen-

barung durch die Schöpfung, in dem urſprünglichen Zuſtande ſeiner Verborgenheit, iſt nämlich Gott das Princip aller Dinge, als der Grund ihrer Möglichkeit, in dem ſie alle urſprünglich in ſeinem vollkommenſten Verſtande, als Gedanken ſeiner ewigen Weisheit, begriffen ſind. Mit dem Heraustreten aus dem urſprünglichen Zuſtande ſeiner Verborgenheit iſt das Weſen aller Weſen, als der durch die Schöpfung ſich geoffenbarte Gott, die Urſache der Wirklichkeit der Welt der Dinge geworden, die ihr Daſeyn ſeiner dreifachen Urkraft, der Licht- der Geiſtes- und der Lebenskraft, verdanken. Von Seiten ſeiner, in dieſer dreifachen Beziehung zu betrachtenden Kraft, iſt das Weſen aller Weſen unter dem dreifachen Geſichtspuncte des Urlichtes, des Urgeiſtes und des Urlebens zu denken, und demnach als die Urquelle, woraus alles Licht, ſo wie alles Geiſtige und Lebendige in der Welt emanirt iſt. Denn als der, vor der Schöpfung der Welt verborgene Gott, im erſten Momente ſeiner Offenbarung ſein verſchloſſenes Auge öffnete — wie die kabbaliſtiſche Bilderſprache ſich ausdrückt — ſtrömte aus der Licht- der Geiſtes- und der Lebenskraft ſeines offenen Auges Licht und Geiſt und Leben für Alles aus. Die Schöpfung iſt ſonach eine Offenbarung der an ſich verborgenen Gottheit; eine Ausſtrömung und Fortleitung der Urkräfte des Unendlichen in ihrer dreifachen Form, als Licht- als Geiſtes- und als Lebenskraft, zu ſtufenweiſer Mittheilung in unendlichen Graden.

Die erſte Handlung der ſich offenbarenden Gottheit — des Unbegreiflichen, der vor aller Schöpfung war, und auch durch ſie keine Veränderung erleidet, da er nicht der Anfang, und die Einheit der Natur, ſondern die abſolute Einheit über aller Natur iſt, von dem ſie ausgegangen — dieſe erſte Handlung, womit die Schöpfung begann, von den Kabbaliſten ein Reden genannt, war das erſte Ausſtrahlen ſeiner göttlichen Licht- Geiſtes- und Lebenskraft. Und dieſer ureerſte Strahl, in welchen die zwiefache Ur- und Allkraft der

Zeugung und Empfängniß vereiniget ist, der darum auch Vater und Mutter im höchsten Verstande genannt wird (die Syntheſis des männlichen und weiblichen Princips) ist der urwesentliche Grund und Anfang aller Wirklichkeit, das Princip, worauf das Wesen und die Form aller Dinge beruht. Denn durch diese zwiefache Urkraft, ohne welche überall nichts auch nur einen Augenblick bestehen könnte, und die daher durch alle Welten geht, und das A und O derselben ist, entstand die Erstgebürt und Allform aller Wesen. — Dieser Erstgeborne Gottes ist, in seiner Beziehung auf den Allerhöchsten und ewigen, von dem Er ausgegangen, ein vollkommenes Bild, und der vollkommene Abglanz desselben, als der Inhaber aller Gotteskräfte, (der Gesalbte des Höchsten und dessen heiliger Schleier;) in seinem Verhältniße zur Welt betrachtet, das allumfassende Urbild aller Wesen, und der allereigentlichste Schöpfer aller Dinge.

Wie nun durch die erste und unmittelbare, nicht auf einzelne zähl- und nennbare Dinge oder Individuen, sondern auf das Vollkommenste und Allbegriffenste gehende Handlung der, aus dem ursprünglichen Stande ihrer Verborgenheit herausgehenden und sich offenbarenden Gottheit, das vollkommene Ebenbild derselben und zugleich das Urbild und die Urform aller Wesen hervorging: so emanirte aus diesem Erstgebornen der Gottheit, das All der Welten und aller einzelnen Dinge in demselben, indem die vom Urwesen ihm verliehene Gotteskraft, als die dreifache Urkraft des Lichts, des Geistes und des Lebens, in alle Grade des Lichts, in alle Stufen der Geister, und in alle Arten des Lebens sich ausbreitete. Die Hauptstufen der Eradiationen oder Offenbarungen dieses Erstgebornen (von der Kabbala der Urmensch, Adam Kadmon genannt,) welcher durch jenen Urstrahl mit dem Unendlichen, von dem er ausgegangen, innigst verbunden bleibt, sind bezeichnet durch vier auf einander folgende, dem Range der Vollkommenheit nach einander untergeordnete Welten. —

Die erste und vollkommenste dieser Welten ist die Welt des Ausflußes (Aziluth) die zweite, die Welt der Schöpfung (Briah,) die dritte, die Welt der Bildung (Iezirah) und die vierte, die Welt des Baues; (Asiah,) welche letztere als die niedrigste, die sichtbare oder Sinnenwelt ist, bewohnt von materiellen, von der Materie ihrem Seyn und ihren Thätigkeiten nach abhängenden, Wesen.

Diese vier, dem Grade der Vollkommenheit nach verschiedene, einander untergeordnete Welten, sind in dreifacher Beziehung Emanationen des Erstgebornen als des Schöpfers aller Dinge. Nämlich.

Erstens: als vier Lichtstufen oder Lichtgrade des Ausstrahls seiner Glorie, welcher nach allen Seiten hin sich verbreitet und durch alle Welten hindurch geht. — Zu dieser Ansicht von den vier Welten, als Lichtwelten, gehört die, der kabbalistischen Licht-Emanation eigenthümliche Vorstellungsart von zehn Sephiren d. i. zehn besondern Lichtquellen, die durch alle vier Welten gehen, und in einer jeden ganz, wiewohl in immer abnehmenden Graden des Lichts sich finden. Von diesen Sephiren bilden die drei obersten, ganz intellectuellen, die Krone oder das Haupt des Erstgebornen, und enthalten die drei Urkräfte desselben, die sieben untern hingegen sind seine Glieder und Attribute. Von den vier Lichtwelten selbst, seinem innern und äußern Gewande, ist es die Welt des Ausflusses, diese höchste oder innerste, welche als unmittelbare Glorie ihn zunächst umgiebt, und von den übrigen eingeschlossen wird. Denn immer wird das Höhere von dem nächstfolgenden Niedern umkleidet, so daß der durch alle Welten dringende Strahl des Lichtes aller Lichter, wie der Erstgeborne auch genannt wird, selbst noch die tiefste und äußerste Welt durchschimmert.

Zweitens: betrachtet die kabbalistische Emanationslehre diese vier Lichtwelten zugleich als vier Geisterwelten, oder als vier Systeme geistiger, von Stufe zu Stufe immer gröbere Bekleidung annehmender We-

ſen und Kräfte, die insgeſammt von dem göttlichen Allgeiſte abſtammen, mit welchem der Erſtgeborne geſalbt oder begabt worden. Die Bewohner der oberſten Welt, welche die Vollkommenheiten der übrigen untergeordneten Welten enthält, aber ihre Mängel ausſchließt, ſind reine Geiſter; oder nicht ſowohl Geiſter von eigener Selbſtſtändigkeit, als vielmehr lauter reine göttliche Emanationen, ohne Subject und Vehikel, mit ihrem intelligiblen, geiſtigen Princip, dem Adam Kadmon, unmittelbar und auf das vollkommenſte vereiniget. Die zweite, aus der Aziluthiſchen emanirte Briahtiſche Welt, welche, da ſie die äußere hinzukommende Materie nicht vorausſetzt, vorzugsweiſe die erſchaffene genannt wird, iſt die Welt der geiſtigen Subſtanzen von geringerer Vollkommenheit, weil ſie nicht, wie jene, unmittelbar aus dem unendlichen Urgeiſte gefloſſen iſt. — Die Bewohner der dritten, aus der vorigen ausgefloßenen Jeziratiſchen oder geformten Welt, ſind die Engel d. h. Geiſter, die an eine materielle Subſtanz gebunden, oder, in der Sprache der Kabbaliſten zu reden, von leuchtenden Körpern, den Geſtirnen, die ihnen zum Gewande und Vehikel der Wirkſamkeit dienen, als ihrem Aufenthalte bekleidet ſind, und von den Geiſtern diejenige Form erhalten haben, welche der Natur ihrer Vehikels angemeſſen iſt. In dieſen drei obern, obgleich dem Range der Vollkommenheit nach einander untergeordneten Welten, herrſchen doch lauter wohlgeordnete, in Liebe und reiner Harmonie vereinigte Geiſteskräfte. Aber in der vierten untern Welt, von den Kabbaliſten die Aſiahtiſche genannt, ſind die unreinen Geiſter anzutreffen, welche als die bloßen Hüllen und Rinden der göttlichen intellectuellen Emanationen, ihrem Seyn und ihrer Subſiſtenz, wie ihrem Vermögen und ihrer Wirkſamkeit nach, von der Materie abhängen, und deren Formen, darum, weil ſie in eine ausgedehnte, beſchränkte Materie verſenkt ſind, darin gleichſam gefangen und gebunden liegen, dem beſtändigen Wechſel der Veränderung, dem Entſtehen und

dem Untergange unterworfen ſind. In dieſer unterſten Welt, der Sinnenwelt, auf der letzten tiefſten Stufe, und der äußerſten Gränze der intellectuellen Emanationen des göttlichen Allgeiſtes und ſeiner Kraft, kommt nun erſt die grobe Materie zum Vorſchein, als ein äußerer Ueberzug, woraus die Körperwelt und der menſchliche Leib configurirt worden. Dieſe Materie hat zwar auch ihren Urſprung aus Gott, wie Alles überhaupt, und iſt von ihm ausgefloſſen; aber doch nicht auf eine poſitive, ſondern lediglich privative Weiſe, als eine bloße Privation aller aus dem höchſten Weſen emanirten Vollkommenheit, ein finſterer, lichtleerer und geiſtloſer Stoff, gleichſam die Kohle der göttlichen Subſtanz; — die verdunkelte Göttheit. —

Drittens: Ein dritter Geſichtspunct endlich, woraus die kabbaliſtiſche Emanationstheorie das Syſtem ihrer vier Welten betrachtet, iſt die Idee des Lebens, welches in eben ſo vielen Abſtufungen aus der Urquelle der göttlichen Lebenskraft entſprungen iſt. Wie alles Licht aus dem Urlichte, und alle vollkommene und unvollkommene, reine und unreine Intelligenzen, bis zum geringſten und niedrigſten Seelenweſen, das ſelbſt in den Staubkorn eingehüllt iſt, von dem Urgeiſte abſtammen, ſo entquillt auch alles Leben der Welten dem göttlichen Lebensquell. Dieſes Leben wird aber auch von Stufe zu Stufe immer unvollkommener und beſchränkter, je weiter es von ſeiner Urquelle und deren unmittelbaren göttlichen Sphäre, entfernt iſt, bis es ſich endlich in dem Todten, Lebloſen der Materie verliert, die in ihren harten Schlauben oder Rinden die edlen Lebenskräfte gefeſſelt und gefangen hält, die aber der Herr und König alles Lebens wieder zu erlöſen, zu läutern und zu ſich zu ſammeln, und dergeſtalt das Lebendige dem Todten, als dem, allem Leben feindſeligen und böſen Princip, wieder zu entreißen ſucht.

Dieſes ganze Syſtem der vier Welten iſt im ſtrengſten und vollkommenſten Sinne ein Syſtem, in welchem Alles, vom höchſten bis zum Niedrigſten, von dem erſten Erſchaffenen, dem vollkommenen Ebenbilde und Abglanze des Ewigen, bis zu deſſen niedrigſtem Geſchöpfe und Educte, dem geringſten Staubkorne herab, ſeine beſtimmte natürliche d. h. dem Syſtem allein angemeſſene Stelle und unverrückte Verbindung und Verkettung mit dem ganzen All der Dinge hat. Es kann das Untere und Niedere zwar in ſeiner Art erhoben, aber keinesweges verrückt werden. — Unter ſich ſelbſt ſtehen dieſe vier, zur abſoluten Einheit und Totalität eines Syſtems vereinigte Welten in dem Verhältniße der Dependenz und Subordination; ſo jedoch, daß jede nächſtfolgende Welt nur ein unvollkommneres Eben- und Abbild von der ihr zunächſt vorangehenden und aus ihr emanirten vollkommnern Welt iſt. Denn alles in Einer Welt vorhandene wird auch in den übrigen allen angetroffen, ſo daß im Grunde nur ein graduellet Unterſchied — nur ein plus und minus von der Fülle der Realität und Vollkommenheit bis zur gänzlichen Leere und Privation derſelben, zwiſchen ihnen allen ſtatt findet. Und wie dieſe vier Welten unter ſich ſelbſt in genauem und durchgängigem Zuſammenhange ſtehen, und ein geſchloſſenes Syſtem bilden: ſo hat auch das Ganze derſelben eine nothwendige Beziehung auf das urerſte Princip, und iſt mit demſelben auf das innigſte zur Einheit verbunden. Dem Syſteme zufolge ſteht die Welt nach ihrer vierfachen Abſtufung zu ihrem oberſten Princip in dem doppelten Verhältniße der Dependenz und zugleich der Immanenz. — Der Dependenz: ſofern Alles von Ihm kommt, dem Vater des Lichts, und dem ewigen und urſprünglichen Quell aller Geiſtes- und Lebenskräfte; — Alles durch Ihn beſteht und durch Ihn zuſammenhängt. Aber auch zugleich in dem Verhältniße der Inhärenz oder Immanenz; ſofern die Welt als die immanente Wirkung Gottes, und Alles als ein Ausfluß aus ihm zu

betrachten ist, wodurch derselbe seine göttlichen Attribute und Kräfte nach allen Arten, Stufen und Gradationen offenbart hat. In der erstern Beziehung unterscheidet die Kabbala scharf und bestimmt das ungewordene, ewige Urwesen und Urseyn von allem abgeleiteten, creatürlichen Seyn und Wesen nach Ihm, und aus Ihm erst hervorgegangen, den Erstgebornen selbst, als den Sohn von dem Vater nicht ausgenommen — Gott ist, nach diesem genetischen Verhältniße betrachtet, nichts von allem was Namen hat und zur Welt gehört; unterschieden von seinen Bildungen, allen Offenbarungen seiner höchsten Gotteskraft, vor denen Er selbst, der Ewige und Unveränderliche war. Denn Er selbst ist nicht der Anfang und die Einheit der Natur, sondern die absolute Einheit über der Natur. — In der letztern Beziehung — der Beziehung des Urwesens zur Welt, als ihres immanenten Grundes — spricht nichts desto weniger die Kabbala die Einheit Gottes und der Welt mit ausdrücklichen Worten und auf eine unzweideutige Weise aus, wenn sie den Urersten (den Senior Seniorum oder Senior Sanctissimus) mit dem Namen Ensoph bezeichnet und von Ihm lehrt: daß Er allein Alles sey, in seinem geoffenbarten sowohl als nicht geoffenbarten Stande; — daß alle Formen der Dinge Ihm anhängen, wie Er selbst Allen anhängt; — daß sie alle in ihm verborgen liegen, und auch nicht von ihm getrennt werden. Die Welt in ihrer Wesentlichkeit d. h. die Dinge dem positiven Grunde ihrer Subsistenz nach, oder nach dem, was Licht, Geist und Leben in ihnen ist, und Gott in seiner Wirklichkeit oder Offenbarung betrachtet, sind demnach zur absoluten Einheit und Totalität mit einander vereiniget, oder machen ein einiges, unzertrennlich verbundenes Ganzes aus. Von dieser Seite das Verhältniß Gottes zur Welt, als einer immanenten Wirkung desselben betrachtet, war daher, dem System zufolge, Gott Alles, ist Alles und wird Alles seyn. Denn es ist alles gewordene Seyn und Wesen vereiniget in dem göttlichen Urseyn und Urwesen; zunächst

das Seyn und Weſen des Erſtgebornen vermittelſt jenes erſten Ausſtrahls (per Bilancem, Patrem et Matrem, Senior Seniorum est in Microprosopo, ſeinem erſten Wiederſtrahl und Bilde) und durch ihn, in welchem das göttliche Weſen zur vollkommenen Form ſich geſtaltet, alle Einzelweſen und deren Formen, die insgeſammt in jener Urform, dem göttlichen Urbilde, begriffen ſind.

In dieſen hier mit dargelegten weſentlichen Grundlehren der Kabbala, in ſo weit dieſelbe ein Syſtem der Emanation enthält, in ſeiner älteſten Geſtalt, geſondert von den mancherlei ſubtilen Deutungsarten, die es in ſpätern Zeiten erhalten, und zugleich entkleidet von den vielen abentheuerlichen, allegoriſchen Dichtungen einer kindiſch ſpielenden und ausſchweifenden Phantaſie, die mit den Begriffen der Emanation auf mannichfache Weiſe verwebt werden, ſpricht ſich der Geiſt und Charakter dieſer Jüdiſch-orientaliſchen Emanationstheorie ſo deutlich und beſtimmt aus, daß wir die Grundzüge dieſes eigenthümlichen Geiſtes und Charakters derſelben leicht auszeichnen können.

Auch dieſes Syſtem alſo iſt gleich dem alten indiſchen, dem es nachgebildet worden, ein Syſtem des Unismus, im Gegenſatze mit allem abſoluten, urſprünglichen Dualismus. — Keine ewige Urmaterie außer und neben und unabhängig von Gott, ſondern auch die Materie aus und von Gott kommend, als dem Einen Urweſen, aus welchem die geſammte Welt der Dinge, der Subſtanz oder der Materie wie der Form nach, hervorgegangen iſt. Indem ſonach dieſes Syſtem von der Vorausſetzung ausgeht, daß überhaupt keine Materie an ſich exiſtire, ſondern alles Seyende uud Reale geiſtiger Natur ſey, ſtellt es ſich zugleich dem urſprünglichen und abſoluten Materialismus entgegen, und ſcheint ſich als reiner Intellectualismus geltend machen zu wollen. Aber dieſer ganzen intellec-

tuellen Emanationslehre liegt doch ein feinerer Materialismus zum Grunde, in Materialisirung der Idee des intelligiblen Urwesens durch die Vorstellung desselben, als einer Lichtnatur. Das ist der herrschende Grundbegriff, dessen Ursprung aus dem Orient, und namentlich aus der alten persischen Religionsphilosophie nicht zu verkennen ist. Diese alte orientalische Vorstellungsart finden wir nun hier wieder, wie sie von den Kabbalisten zur Begründung und Ausbildung ihres Emanationssystems, als einer Lichttheorie ist gebraucht worden. An der Lichtmaterie fanden sie einen bestimmten Stoff, den sie aus der göttlichen Substanz, jedoch ohne Veränderung derselben, um ohne alle Verminderung ihrer Fülle an Lichtstoff und Lichtkraft, konnten ausfließen oder ausströmen, und dergestalt durch dessen Ausbreitung nach allen Seiten hin, in immer abnehmenden Stufengraden, vermittelst des ersten Ausstrahls, das System der Welten entstehen lassen. Vor der Schöpfung, als seiner Offenbarung befand sich der Lichtstoff in der Substanz des urersten Lichtkönigs in dem Zustande der Gebundenheit und Verborgenheit, (als des lumen omnium intimum, in quo istud, quod non manifestatur) bis mit dem ersten Ausstrahl desselben, der uranfängliche verborgene König des Lichts (Occultissimus Occultorum) seine unendliche Glorie in ihrer sichtbaren Herrlichkeit zu offenbaren begann. — Durch Vereinigung dieser materialistischen Vorstellungsart des Urwesens, als einer Lichtsubstanz, mit der Idee eben desselben, als des Ur- und All-Geistes, bildete sich die Theorie der Kabbalistischen Licht-Emanation zu einem System des Intellectualismus aus. Diese intellectuelle Emanationslehre war hiernach freilich zwar gegründet auf die Basis eines Materialismus; aber doch eines Materialismus von der subtilen Art, der mit Ausschließung aller gröbern elementarischen Materie, als einer bloßen Privation des Realen und Positiven, nur den feinsten materiellen Stoff, das Licht beibehielt, um damit, als einem Gewande, die geistigen Naturen alle,

von den obersten bis zu den untersten, zu umkleiden. — Die Geisterwelt, von ihrem obersten Principan, bis zur tiefsten Stufe ihrer unvollkommenen Wesen war demnach die absolut reale Welt des allein wahren Lebens und Seyns. Denn auch selbst die Bewohner der untersten, unvollkommensten Welt sind geistige Wesen, als Theile der göttlichen Ausflüße, die auch dereinst bei der großen Welt-Revolution in das unerschöpfliche Lichtmeer der Gottheit, aus dem sie ausgefloſſen sind, zurückkehren werden, nachdem sie erst ihre gröbern, materiellen Hüllen (die cortices) werden abgeworfen, und damit zugleich ihr unreines, böses Wesen abgelegt, und sich gereinigt und geläutert haben.

Daß die Kabbalisten auch das erste Princip selber nicht blos unter dem Bilde des Lichts gedacht, sondern den Lichtstoff wirklich zum Substrat und zur Substanz des göttlichen Wesen selbst gemacht, und sonach nur im Gegensatze mit der gröbern Materie für ein immaterielles Wesen anerkannt haben: das geht aus dem Ganzen des Systems so unwiedersprechlich hervor, daß man, wie schon Brucker mit Recht behauptet, das ganze System umstürzen müßte, wenn man die Vorstellung aller und jeder Materialität überhaupt daraus verbannen wollte.

Die ganze versuchte Constructionsweise des Universums nach dem Gesetze der Emanation, auch wenn wir von jeder symbolischen Darstellung und Einkleidung in Bilder absehen wollen, verliert allen Sinn und alle Haltung, sobald wir der kabbalistischen Emanationslehre ihre materialistische Grundlage entziehen und zu einem bloßen Intellectualsystem sie umdeuten wollten. Die Erklärung des Ursprungs der gesammten Welt der Dinge in diesem System geht durchaus von materialistischen Begriffen aus, und gründet sich auf Naturgesetze eines materiellen Mechanismus —: auf die Gesetze der Expansion und Contraction der Licht-Natur. Die Kabbala beschreibt ihr Ensoph vor Erschaffung der Welten, als das unendliche, den ganzen

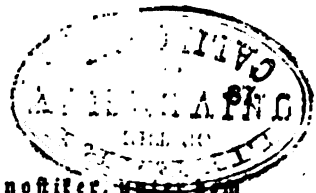
unendlichen Raum ohne Schranken erfüllende, und ſich überall gleiche, abſolut einfache und formloſe Licht; alſo als abſolute Einerleiheit, und endloſe Totalität, worin ſchlechterdings nichts zu unterſcheiden war. Ueberall alſo nichts als lauteres göttliches Lichtweſen, und überall die gleiche Fülle deſſelben; aber durchaus ohne alle Form. — Um nun eine Welt außer ſich zu ſchaffen, mußte vor allem erſt ein Platz für dieſelbe gewonnen werden. Das unendliche, mit der Ueberfülle ſeines Glanzes den ganzen unendlichen Raum erfüllende Licht mußte demnach der zu ſchaffenden Welt Platz machen, dadurch, daß es ſich aus der Mitte nach allen Seiten hin in gleicher Weiſe zurückzog, und dergeſtalt um den Mittelpunct herum einen leeren Raum bildete. Dieſer nunmehr von der Lichtfülle ausgeleerte, und nur deswegen dunkel genannte, obgleich darum nicht alles Lichts beraubte Raum, weil die göttlichen Lichtſtrahlen ſich nur zurückgezogen hatten, ohne darum den Raum durchaus lichtleer zu laſſen, konnte und ſollte nun den Creaturen allen, durch deren Schöpfung der Schöpfer ſeine Herrlichkeit offenbaren wollte, zum Behälter dienen, und zum Schauplatze und Wirkungskreiſe ihres Lebens und ihrer Thätigkeit, in der ihnen allhier anzuweiſenden Stellung und Ordnung gegen einander. — Die allererſte Handlung des Schöpfers, die dem Schöpfungsacte ſelbſt noch vorhergehen mußte, da keine Schöpfung einer Welt außer Gott möglich war, ſo lange derſelbe mit ſeinem überſchwenglichen Lichte Alles erfüllte, war ſonach ein in ſich ſelbſt Zuſammenziehen ſeiner Lichtkraft, wodurch erſt ein Gegenſatz gegen das göttliche, ſeiner extenſiven Unendlichkeit ſich entäußerte Licht hervortrat; der leere Raum nämlich, welcher durch das ſich mittheilende göttliche Licht erſt erfüllt werden ſollte, als Platz für die Schöpfung. — In dieſen leeren Raum, des Außerhalb Gottes, im Gegenſatze mit dem Innerhalb Gottes, oder dem lichtvollen Raume, konnte nun das göttliche Licht ſeine Strahlen ausſtrömen laſſen, und in demſel-

ben verbreiten. Die Kräfte des göttlichen Lichts sind daher nichts anders als die Bewegungskräfte der Contraction und der Expansion. Der Act der Contractionskraft mußte, als nothwendige Bedingung der Entwickelung selbstständigen Daseyns aus Gott, dem Acte der Expansion vorausgehen, durch welchen allererst nach dem Gesetze der Descendenz, in Uebergängen von Stufe zu Stufe herab, das System der verschiedenen Lichtwelten sich entwickelte, bis zur äußersten Gränze des Daseyns, als den bloßen Schlacken, der Rinde und Schale desselben.

Sonach ist das kabbalistische Emanationssystem, als eine Licht-Theorie, durch ihre Vorstellungsart von dem Urwesen, als dem Urlichte, und dessen Contractions- und Expansionskräften, von dieser Seite betrachtet, ein System des feinern Materialismus, welcher dem Idealismus desselben zur Grundlage dient. Der ganze Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellen ist nichts weiter als ein Gegensatz zwischen dem Vollen und dem Leeren, dem Lichten und dem Finstern; dem innern Lichtstoff und der bloßen Rinde und Schale desselben. — Die Materie ist in diesem System das Außerhalb Gottes, das, durch das Zusammenziehen seiner Lichtkraft entstandene Nichtreale des lichtleeren Raumes; — also eine bloße Privation und Negation.

Dieselbe blos relative Bestimmung und Bedeutung des Gegensatzes von Immateriellen und Materiellen finden wir wieder unter denjenigen Emanationslehren, welche den Gnostischen Schulen ihren Ursprung und ihre Ausbildung verdanken.

Da die Emanationslehre dieser Schule historisch älter ist, als die neuplatonische, und überdies noch durch innere Verwandtschaft der kabbalistischen am nächsten steht: so wird auch die Darstellung derselben unmittelbar an die des kabbalistischen Emanationssystems sich anschließen müssen.



II.

Die Emanationslehre der Gnostiker, unter dem Charakter einer Aeonenlehre.

Daß man die Elemente der Gnosis in der Religionsphilosophie der jüdischen Theosophen aufzusuchen habe, als der ersten Quelle jener gnostische Secten und Schulen, die im zweiten Jahrhundert in der christlichen Kirche auftraten, das kann um so weniger bezweifelt werden, je mehr diese Abkunft durch die innere Verwandtschaft des Gnosticismus und der jüdisch orientalischen Theosophie, wie wir sie insbesondre in der Kabbala finden, bewährt wird. Denn auch im Gnosticismus wie in der Kabbala ist das vorherrschende Element orientalische Theosophie, wodurch beide von dem spätern, in der alexandrinischen Schule der Neuplatoniker aufgekommenen Emanatismus in mehreren wesentlichen Puncten sich unterscheiden. In dem letztern nämlich zeigt sich der Platonismus als vorherrschendes Element; so wie in der Religionsphilosophie des platonisirenden Philo, der seine Weltansicht nach Platonischen Ideen gebildet und durch das Medium derselben auch die vorgefundenen und sich angeeigneten Lehren der jüdischen Theosophie aufgefaßt und gedeutet hatte. Doch vermochte der vorherrschende Platonismus in dem Geiste und der Denkart Philo's die früher aufgefaßten und sich angeeigneten Vorstellungsarten einer jüdisch-orientalischen Theosophie nicht zu verdrängen; da wir auch in seiner Religionsphilosophie die Hauptideen antreffen, die ursprünglich aus der Quelle der orientalischen Philosophie geschöpft sind, aus welcher sie sodann in den Kabbalismus übergegangen waren, dem sich die gnostischen Systeme mehr oder weniger nachgebildet haben. — Zu diesen Ideen gehört.

Erstens: Der Gegensatz zwischen einem verborgenen, in sich selbst verschlossenen Seyn und Leben Gottes vor der Schöpfung der Welten, und dem, mit und durch die Schöpfung aus sich herausgegangenen

und geoffenbarten Gotte; welcher Gegensatz in der Sprache der Kabbala durch das verschlossene und offene Auge der Gottheit bezeichnet wurde.

Zweitens: die Vorstellungsart von Gott als einem Lichtwesen und der Urquelle alles Lichts, aus welchem vermöge seiner Ausstrahlungen, das All der Dinge, als eine Lichtwelt, ausgeflossen.

Drittens: Die Darstellung von der Schöpfung der Welt der Dinge, als einer fortgehenden Entwickelung und Fortleitung der göttlichen Licht-Geistes- und Lebenskraft zu stufenweiser Mittheilung in unendlichen, immer abnehmenden Graden, so daß von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres aus Vollkommnerem ausgeflossen; die gesammte Welt der Dinge aber nicht die unmittelbare Wirkung des verborgenen Gottes selbst sey, sondern nur seines Erstgebornen, durch den, als das vollkommenste Abbild seines, durch ihn sich offenbarenden, Wesens, und zugleich als das allumfassende Urbild aller erschaffenen Dinge, der Ewige alles Seyn und Leben hervorgebracht hat.

Diese Hauptgedanken finden sich nun auch in der Theosophie des platonisirenden Philo, der sie nur in eine platonische Form eingekleidet, durch Hypostasirung der platonischen Ideen, und durch Verschmelzung derselben mit den gleichfalls hypostasirten göttlichen Kräften. Unter dieser Form des platonischen Intellectualismus die Lehren seiner jüdisch orientalischen Theosophie auffassend und deutend, bestimmt Philo den Gegensatz zwischen dem, seinem Wesen, wie den in sich verschlossenen Kräften nach, unbegreiflichen, über jede Abbildung und Bezeichnung, und über jede Erscheinung erhabenen Urgrunde und Urprincip, von welchem sich nur das Seyn, ein In sich Seyn und Für sich Seyn (το ὀν) prädiciren läßt, und dem, durch Offenbarung und Entfaltung seiner Kräfte und Vollkommenheiten, aus seiner Verborgenheit hervorgegangenen Gotte. Unter diesen, aus dem Wesen Gottes durch Offenbarung seiner selbst sich entwickelten, göttlichen Kräften denkt sich der pla-

tonisirende Theosoph theils die einzelnen, aus dem göttlichen Wesen, sich entfaltetem Vollkommenheiten selbst theils die verschiedenen Offenbarungs- und Erscheinungsweisen das Allvaters, als Schöpfers, Erhalters und Regierers, als des Gesetzgebers, und des belohnenden und bestrafenden Richters. — Alle diese, aus Gottes unbegreiflichem Wesen ausstrahlenden Kräfte (δυναμεις τυ ὀντος) schließt in sich der λογος, als die allgemeine Offenbarung des ὀν, und als das vollkommene und allumfassende Abbild desselben. Als der allgemeine Gottesoffenbarer im Verhältnisse zu den einzelnen hypostasirten, d. i. als selbstständige Intelligenzen gedachten göttlichen Kräften und Attributen, deren Inbegriff die intelligible Welt ist, wird dieser λογος von Philo auch αρχαγγελος genannt. Er heißt auch ἀρχη, als erstes Princip aller geistigen Lebensentwickelung und aller besondern Erscheinungen und Offenbarungen Gottes in den einzelnen Geistern und Engeln, deren, aus ἰδεαις αγεννηταις und ἀοραταις bestehende, und der Erscheinungswelt zum Urbilde dienende Welt, (κοσμος νοητος) dieser λογος begreift, als das Princip der Einheit und Totalität derselben. — Diese Ansicht Philo's von der Intellectualwelt finden wir in den gnostischen Schulen noch weiter ausgebildet und mit verschiedenen Dichtungen ausgeschmückt, indem die Gnostiker in der jüdisch-orientalischen Theosophie den Schlüssel zu den Geheimnissen der Geisterwelt glaubten gefunden zu haben, in deren Tiefen, ihrer Meinung nach, Plato nicht eingedrungen sey, dessen mangelhafte, undeutliche und unbestimmte Ansichten von der Intellectualwelt, ihrer Einrichtung und Organisation sie durch jenen Schlüssel aufhellen und ergänzen müßten.

Mit Uebergehung der dualistischen Emanations-Theorien, zu welchen sich einige Secten der Gnostiker, nämentlich die Basilidianer, bekannten, haben wir uns hier nur an diejenigen zu halten, in welchen, unter Voraussetzung Eines absolut höchsten Princips, mit Verwerfung alles ursprünglichen Dualismus in

Annahme zweier, einander entgegengesetzter thätiger und lebendiger Principien, die Hypothese der Emanation aller Dinge aus Gott, als dem Einen und einzigen Realprincip derselben, in ihrer Reinheit und Allgenugsamkeit erscheint.

Die, auf das Princip des Unismus gegründete gnostische Emanationslehre läßt sich ihrer eigenthümlichen Form nach, abgesehen von den besondern Unterscheidungspuncten einzelner Schulen, und der besondern Anwendung, welche diese Schulen, zufolge ihrer jüdischen oder antijüdischen Denkart, von ihrer Gnosis, als Theorie, machten, auf folgende Hauptsätze zurück führen.

Das erste Princip, der Urgrund und Urquell alles Lebens und alles Lichts, ist das in sich verborgene unveränderliche und unerforschliche Urwesen, seiner Unergründlichkeit wegen *βυθος*, auch der Ewige, (*αἰων*,) und, als der Vater und das Urprincip alles Daseyns, *προαρχη* und *προπατηρ* genannt.

Dieser *βυθος* hat, heraustretend aus dem Stande seiner Verborgenheit und Verschlossenheit, sein unbegreifliches Wesen begeiflich gemacht durch Entfaltung seiner göttlichen Kräfte und Vollkommenheiten. Die erste, unmittelbare und allgemeine Selbstoffenbarung das verborgenen Gottes, die durch seine Selbstbetrachtung (*ἐνθυμησις ἑαυτυ*) erzeugte Erstgeburt des ersten Acts der Entfaltung seiner göttlichen Lebenskräfte, ist der Eingeborne (*υιος* oder *μονογενες*.) In diesem Monogenes, dem vollkommenen Ebenbilde des Urwesens (dem *προσωπον τυ πατρος* erkennt die gnostische Emanationslehre zugleich den eigentlichen Vater und das bildende Princip alles, in bestimmten Gestalten sich offenbarenden göttlichen Seyns und Lebens, welches durch ihn, das erste Begreifliche (*το πρωτον καταληπτον*) erst begreiflich geworden, ohne ihn aber ein in Gottes Wesen ewig Verborgenes und Unbekanntes geblieben wäre.

Alle besondre Offenbarungsformen des, stufenweise aus dem *βυθος* durch den Erstgebornen sich verbreiten-

den göttlichen Lebens, bilden in ihrer vollständigen Vereinigung die Welt der Aeonen, die mit ihrem Urwesen und Urprincip Ein Ganzes ausmacht, als das allgemeine πληρωμα des, in der vollständigen Fülle seines entfalteten Lebens betrachteten, βυθος. Diese stufenweise Entwickelung des göttlichen Lebens erfolgt nach dem Gesetze der Duplicität, welches durch alle Stufen des Daseyns hindurch geht, und selbst in den Erscheinungen der niedern sinnlichen Welt abgebildet ist. Diesem Gesetze der höchsten Weltordnung zufolge, theilt sich die gesammte Aeonenwelt in die männliche, und in die weibliche; es findet der Gatte in dem Gatten seinen ergänzenden, integrirenden Theil (συζυγος.) Die aus ihrer Begattung erzeugten neuen Aeonen sind Abdrücke ihres gemeinschaftlichen Wesens, so jedoch, daß in dem einen oder dem andern bald mehr das Weibliche, bald das Männliche vorherrscht. Auf den βυθος selbst findet aber dieses Gesetz und Verhältniß der Aeonenentwickelung keine Anwendung, da in ihm selbst Männliches und Weibliches noch ungetrennt in absoluter Einheit und Indifferenz begriffen ist.*)

*) Diese Ansicht von der Aeonenwelt, in Ansehung des Geschlechtsunterschiedes der Aeonen, und des Gesetzes ihrer Erzeugung und Entwickelung herrscht in allen Systemen der, zur Schule des Valentinus gehörenden Gnostiker, so wie auch in den Systemen derjenigen gnostischen Secten, welche von ähnlichen Principien wie die Valentinianer ausgingen, so viel diese Systeme auch immer in Bestimmung der Zahl und der Stufenfolge der Emanationen von einander abweichen mögen. In einigen dieser Systeme ist die ganze Vorstellungsart von dieser Entwickelung mehr vereinfacht, in andern dagegen mehr ins Einzelne ausführt, durch eine ausführliche Zerlegung und Hypostasirung der einzelnen göttlichen Kräfte (δυναμεις) und Attribute. In den meisten Systemen der Valentinianischen Schule selbst, welche sich überhaupt durch eine reichere Ausschmückung und Ausstattung der Geisterwelt auszeichnen, ist die erste heilige Zahl der Aeonen auf dreißig gesetzt. Der βυθος und seine εννοια, (d. i. Idee des Ewigen, oder der Gedanke seiner selbst, mit ihm selbst in ungetrennter Einheit verbunden), der νους, und seine συζυγος und Offen-

Alle dieſe Aeonen, obgleich durch Ein gemeinſchaftliches Grundweſen und Princip verbunden, ſind doch alle von einander durch beſtimmte Gränzen geſondert; ein jeder hat ſein eigenes individuelles und ſelbſtſtändi-

barung, die ἀληθεια bilden die erſte heilige Vierzahl als Grund und Wurzel alles Daſeyns. Der νους und die ἀληθεια erzeugen hierauf den λογος, welcher als das wirkende und bildende Princip, den vom νους empfangenen Lebenskeimen durch Verbindung mit ſeiner συζυγος, der ζωη, eine feſte Geſtaltung gibt. In ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander befaſſen der βυθος, der νους und der λογος die abſolute Einheit und Totalität der drei Principien alles Daſeyns und Lebens, und bilden daher auch die heilige Dreizahl (die Drei-Einheit des göttlichen Weſens). Letzteres Princip, der λογος, wird durch Verbindung mit ſeiner συζυγος, der ζωη, Vater und Erzeuger aller übrigen Aeonen, unter denen der Urmenſch (ανθρωπος) der Erſtgeborne iſt, der zu ſeiner συζυγος die himmliſche Gemeinde (ἐκκλησια) hat. —

Einfacher iſt eine andere gnoſtiſche Emanations-Theorie, von welcher ſich in den ältern Lehren derjenigen gnoſtiſchen Secte, die zufällig den Namen der Ophiten erhalten, desgleichen in den Lehren des Barbeſanes, einige Fragmente finden. Dieſe, zu den antijüdiſchen Gnoſtikern zu rechnende Secte, welche wohl aus einer gemeinſchaftlichen ältern Quelle mit der Valentinianiſchen Schule geſchöpft haben mochte, da ſie mit dieſer ja auch von ähnlichen Principien ausgeht, ſtellte ſich die Aeonenwelt als eine Lichtwelt vor, und das höchſte Princip deſſelben, den βυθος, als das Urlicht und den Urquell alles andern Lichts, von welchem zuerſt ſeine ἐννοια als das zweite Princip emanirt iſt, ſo wie von dieſem der Geiſt der als das erſte zeugende, göttliches Leben weiter verbreitende Princip, auch als die Quelle alles Lebens (die μητηρ των ζωντων oder die ἀνω σοφια) anzuerkennen iſt. Der βυθος, die ἐννοια und dieſe μητηρ των ζωντων (der Geiſt, oder die höchſte himmliſche Seele, die ἀνω σοφια) machen auch hier die heilige Trias, als die drei Grundprincipien alles Daſeyns und Lebens aus, und entſprechen dem βυθος, dem νους und dem λογος der Valentinianiſchen Syſteme. — Vgl. die genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, von Dr. und Prof. Aug. Neander Berlin 1818. aus welchem neuern für die genetiſche Geſchichte des Gnoſticismus claſſiſchen Werke, die Grundzüge zu dieſer Darſtellung der gnoſtiſchen Emanationstheorie genommen ſind.

ges Weſen; jeder iſt ein eigener Spiegel, in welchem ſich der Ewige auf eine gewiße beſtimmte Weiſe in reinem, ungetrübtem Lichte offenbart. Es iſt ſonach in dieſer Religion, dem Pleroma der reinen Geiſterwelt, nur Eine Art des Daſeyns; — es entfaltet ſich hier das Eine göttliche Leben durch des allgemeinformende Princip des νους in ſeinen beſondern Geſtalten, nach dem Geſetze der höhern Weltordnung, dem Geſetze des Gegenſatzes, das aber hier zugleich das Geſetz der höchſten Einheit und Harmonie iſt. Denn in dieſer abſolut realen, göttlichen Welt ohne Mängel und Unvollkommenheiten herrſcht urſprünglich wenigſtens Eintracht und Seeligkeit, obgleich auch ſchon mit der erſten Entwickelung des Lebens aus Gott, der Keim eines Zwieſpalts, einer Verwirrung und Zerrüttung, und mit dieſem die Möglichkeit eines Abfalls von der göttlichen Vollnommenheit und Seeligkeit geſetzt iſt.

Aus einem ſolchen wirklichen Abfalle, als einem Hinabſtürzen der göttlichen Lebenskräfte aus dem πληρωμα in ein Ungöttliches; und einem Vermiſchen mit dieſem, dem göttlichen Seyn und Leben Fremden und Entgegengeſetzten, iſt denn auch einzig und allein nur der Urſprung der Sinnenwelt abzuleiten, die ſich zu jener abſolut realen, göttlichen Welt — der reinen Geiſterwelt — wie ein mangelhaftes Abbild zu ſeinem vollkommenen Urbilde verhält. — Dieſes, der Fülle des göttlichen Lebens, als ein Negatives und Privatives dem Realen und Poſitiven — dem πληρωμα der Lichtwelt — Entgegengeſetzte, iſt die ὑλη, ein für ſich Todtes, Leeres und Finſteres, Unthätiges und Weſenloſes (το κενον, κενωμα, σκια τϑ ὀντος, σκοτος) welches ſein Leben erſt durch die Vermiſchung mit göttlicher Lebenskraft aus der höhern Lichtwelt empfängt. Der Schöpfer und Bildner der in der Zeit entſtandenen und dem Geſetze der Zeitlichkeit unterworfenen Erſcheinungswelt iſt nicht der höchſte Gott ſelber, der mit dem Endlichen in der Erſcheinung in keine Berührung kommen kann, ſondern der Demiurgos (auch ἀρχων

von einigen genannt) der Repräsentant und Offenbarer des höchsten Gottes in der niedern Schöpfung, oder dem erscheinenden Weltall, welches nur eine mangelhafte Darstellung von der Herrlichkeit des höchsten Gottes ist. Denn dieser Demiurgos, geboren von der, aus dem Pleroma der Lichtwelt, als ein unreifer unvollendeter Keim des göttlichen Lebens, ausgestoßenen, in die ὑλη versunkenen und mit derselben sich vermischten unvollkommenen Tochter der himmlischen Weisheit (σοφια) trägt zwar durch seine Abstammung von einem himmlischen Genius, der gedachten Sophia, einen, dem höhern göttlichen Licht und Leben verwandten Saamen in sich; hat aber doch nur eine dunkle Kenntniß von der, über seine beschränkte Natur erhabenen, göttlichen Lichtwelt, von welcher er seinem bessern und höhern Theile nach abstammt. Darum vermag derselbe mit seinem Triebe, immerfort nach Außen zu wirken, auch nur in einem mangelhaften, unvollkommenen Nachbilde, das nichts für sich selbst Bestehendes ist, eine höhere Weltordnung zu offenbaren geleitet in den Werken seiner irdischen Schöpfung durch die, von seiner himmlischen Erzeugerin empfangenen Ideen (dem höhern geistigen Saamen) ohne sich dieser Ideen bewußt zu seyn. In seiner bewußtlosen, durch diese Ideen geleiteten Thätigkeit pflanzt dieser Naturgeist (die allgemeine irdische Weltseele, als das Princip alles Seyns und Lebens in der Natur) den höhern göttlichen Saamen (die geistigen Lebenskräfte πνευματικον) in die Menschennaturen. Denn es ist die eigentliche Bestimmung des Menschen, den höchsten Gott, den Allvater und seine höhere Weltordnung zu offenbaren. Zu diesem Zweck hat die, aus der Lichtwelt stammende Mutter, dem irdischen Sohne, den aus jener Lichtwelt empfangenen, und in die Region des niedern Seyns mitgebrachten göttlichen Saamen mitgetheilt, damit er, obwohl unbewußt, diesen Saamen in den Menschen pflanzen sollte, der ja eben dazu bestimmt war, etwas Höheres zu offenbaren, als die ganze niedere Schöpfung, dieses bloße Bild seines

Bildners. Darum beſteht auch die menſchliche Natur aus drei verſchiedenen Elementen: einem pneumatiſchen von höherer göttlicher Herkunft; einem pſychiſchen, und einem ſomatiſchen. In dem letztern, dem σωμα ὑλικον, mit welchem das πνευματικον und ψυχικον umkleidet iſt, hat auch die niedere animaliſche Seele, die Quelle aller dem Göttlichen wiederſtrebenden böſen Begierden, von denen die böſen Geiſter (πνευματα ὑλικα) beherrſcht werden, ihren Sitz. Denn auf der Stufenleiter des Daſeyns nimmt das Hyliſche, als das aller Bildung wiederſtrebende, und mithin auch als die Quelle alles Böſen, die tiefſte Stufe ein; und es endet das ſtufenweiſe Sinken der Lebenskräfte in dem Hyliſchen, als der Grenze alles Daſeyns.

Da in dem Menſchen etwas Höheres und Göttliches, mit der Lichtwelt Verwandtes wohnt, wodurch der höchſte Gott durch das ewige Organ ſeiner Offenbarungen ſich mit ihm verbunden hat: ſo iſt in ihm auch das Band zu ſuchen, welches das Sichtbare mit dem Unſichtbaren, das Zeitliche mit dem Ewigen, die Geiſterwelt mit der Sinnenwelt verbindet, und den Zuſammenhang beider Welten, der niedern und der höhern, ans Licht ſtellt. In Kraft dieſes göttlichen Lebensprincips in ihm, ſoll und kann der Menſch zu einer immer nähern Gemeinſchaft mit Gott gelangen, in demſelben Maaße, in welchem er durch Läuterung und Reinigung von dem Ungöttlichen, und durch Entwickelung und vollkommene Ausbildung der in ihn gepflanzten Keime des höhern geiſtigen Lebens, die nur in Verbindung mit einem Pſychiſchen in die zeitliche Weltordnung eintreten und in derſelben zur Reife ſich entwickeln können, für das höhere Daſeyn reif geworden. Dieſe Beſtimmung kann und ſoll er erreichen. Denn es iſt das höchſte Ziel des göttlichen Weltplans, alle Stufen des Daſeyns zur Harmonie mit dem Höchſten zu bringen, und Alles gänzlich zu vernichten, was dieſer Harmonie durchaus wiederſtrebt. Das Mittel zu Erreichung dieſes Endzwecks der Welt in allgemeiner Wiederherſtellung der

Ordnung und Harmonie durch alle Stufen des Daseyns hindurch, ist das große Werk der Erlösung, mit dessen Vollendung der Zweck der Welt erreicht und das Ende derselben hereingebrochen seyn wird. Am Ziele dieser erreichten Endabsicht der Schöpfung werden nämlich, nach Vernichtung des Hylischen, der Schlacken der Materie, worinn alles Schlechte sich auflöset durch das in der Welt verborgene verzehrende Feuer, die psychischen Menschennaturen, von der Gewalt des Bösen befreit, in das, über das Hylische erhabene, und an das Pleroma sich anschließende Reich des Demiurgos gelangt; die, für das höhere göttliche Daseyn reif gewordenen geistigen Naturen aber, nach dem in ihnen das Licht des Bewußtseyns von ihrer höhern Abkunft und ihrer Verwandtschaft mit der höhern Weltordnung heller aufgegangen ist, in ihre Heimath, die Herrlichkeit der Lichtwelt, eingegangen seyn.

Daß diese gnostische, nach ihren wesentlichen Hauptpuncten hier dargestellte, Emanationslehre, in soweit dieselbe, als die Lehre der einen gnostischen Hauptpartei, auf das Princip des Monismus gegründet war, in genauer Verwandtschaft mit der kabbalistischen stehe, kann bei einer Vergleichung beider Systeme wohl nicht verkannt werden. Diesen Parallelismus zwischen den Gnostikern und den Kabbalisten haben auch längst bereits mehrere Gelehrte aufgefunden und ans Licht gezogen. So hatte unter andere vorlängst schon der gelehrte Theologe Johann Franz Buddeus in seiner Dissertation de haeresi Valentiniana, welche der von ihm verfaßten introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum (Halae 1702) beigedruckt ist, zu erweisen gesucht, daß namentlich die Valentinianische Lehre von der Kabbala abstamme, und daß die von den Bekennern jener Lehre vorgetragenen und vertheidigten Sätze dieselben seyen, welche die Kabbala enthalte. So wenig als diese Verwandtschaft, ist aber auch der Unterschied

zwiſchen beiden Emanationsſyſtemen zu verkennen. Beide benutzten zwar zu Ausbildung einer höhern und geheimen Erkenntniß der Grundlehren des Judenthums oder des Chriſtenthums, die orientaliſchen Philoſopheme, aber ſie benutzten ſie doch nicht auf dieſelbe Weiſe, und ihre angenommenen philoſophiſchen Anſichten hatten ſich unter dem Einfluße der verſchiedenartigen orientaliſchen Vorſtellungsarten auch auf verſchiedene Art gebildet. In einem weſentlichen Hauptpuncte nämlich weicht die Emanationslehre des Gnoſticismus von der kabbaliſtiſchen ab, und in Anſehung deſſelben Punctes von der alten indiſchen Lehre ſelbſt, ſo wie auch von der Emanationslehre des Neuplatonismus. Dieſer Punct betrifft den Urſprung der Materie, und mit ihr zugleich die Erklärung des Urſprungs der Sinnenwelt, und deren Verhältniß zur Intellectual- oder Geiſterwelt.

Wenn die Kabbala auch die Materie ſelbſt für einen Ausfluß aus Gott erklärt, ob ſie gleich aller Vollkommenheit der Gottheit beraubt iſt, gleichſam als die verdunkelte Gottheit, und mithin dieſer Vorſtellungsart zufolge, der Materie das urſprüngliche Daſeyn außer und unabhängig von Gott abſpricht: ſo iſt dagegen die Annahme und Vorausſetzung eines ſolchen urſprünglichen Daſeyns gerade die dem Gnoſticismus eigene Anſicht und Vorſtellungsweiſe von der Materie. Von dieſer Seite betrachtet erſcheint die gnoſtiſche Emanationslehre überhaupt allerdings als ein Dualismus.

Zwar wird nur der einen Parthei der Gnoſtiker, den Manichäern, der Dualismus zugeſchrieben, und dieſer Parthey die Lehre derjenigen Gnoſtiker entgegengeſetzt, welche, wie die Valentinianer, zum Monismus ſich bekannten, und auf das Princip deſſelben ihr Syſtem gründeten. Aber beide gnoſtiſche Hauptpartheyen waren doch dem Dualismus zugethan, wiewohl nicht in einem und demſelben Sinne. Beide nämlich vereinigten ſich in der Annahme und Vorausſetzung zweier, einander entgegengeſetzter, gleich ewiger und urſprünglicher Principien. Aber beide Partheyen gaben dieſem

absoluten Gegensatze nicht dieselbe Bedeutung und Bestimmung. Für die Parthey der Manichäer, welche dem alten persischen Dualismus anhingen, und denselben zur Grundlage ihrer Gnosis machten, hatte jener Gegensatz die Bedeutung zweier Principien, die als thätige, lebendige und persönliche Grundwesen einander entgegengesetzt, und als zwei Mächte im Kampfe gegen einander begriffen waren. Nicht so die andre Hauptparthey der Gnostiker, welchen der Gegensatz nur als Gegensatz eines Positiven und eines Negativen, eines Reellen und eines Unreellen galt. Denn die Materie war nach ihren Begriffen von derselben, nur als ein Todtes, Leeres und Unthätiges der allein realen Licht- oder Geisterwelt entgegengesetzt. Und in dieser Vorstellungsart von der Materie (der ὕλη) als einem blos Negativen, einer bloßen Privation, ist nun auch der Schlüssel zu Erklärung des Ursprungs des sichtbaren Universums, oder der Sinnenwelt zu suchen. Unter Voraussetzung des Ursprünglichen Vorhandenseyns eines wesenlosen Leeren außerhalb des Pleroma der Licht- und Geisterwelt, läßt diese Emanationslehre nicht so, wie die kabbalistische, die Sinnenwelt durch allmälige Entfernung aus dem Princip der Intellectualwelt entspringen, sondern vielmehr durch einen Abfall von demselben, ohne einen stetigen Uebergang von der vollkommenen Aeonen- zu der unvollkommenen Sinnenwelt zuzulassen. Der Grund der Wirklichkeit dieses Abfalls liegt nach dieser dualistischen Emanationstheorie in einer freien That des letzten Gliedes der Aeonenwelt, nämlich in einer unerlaubten, dem Gesetze der Ordnung und Verbindung der Aeonenwelt widerstrebenden, sehnsuchtsvollen Begierde der Sophia, mit dem βυθὸς selber sich zu vereinigen. Diese Begierde war es, welche eine unzeitige Geburt, als Strafe zur Frucht hatte, die, als ein unreifes Product aus der Aeonenwelt verstoßen, und in das Oede und Leere der ὕλη, als das Außerhalb des Pleroma, hinabgestürzt, nunmehr den Schöpfer der Sinnenwelt, den Demiurgos, zur

Welt brachte, deſſen Schöpfungswerke darum auch nichts anders als eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, von Poſitivem und Negativem ſeyn konnten.

In dieſer Erklärungsart des Urſprungs der Sinnenwelt, und des in derſelben vorhandenen phyſiſchen und moraliſchen Uebels durch einen Sprung, ein Herabſinken, oder Herabſtürzen aus der Seeligkeit der vollkommenen Aeonenwelt, zeigt die gnoſtiſche Emanationslehre eine eigenthümliche Seite, welche ſie von allen andern Emanationstheorien, von der kabbaliſtiſchen, wie von der alten indiſchen, und auch der neuplatoniſchen unterſcheidet. Denn nur die Intellectualwelt nach allen Abſtufungen und Daſeynsformen der geiſtigen Weſen (der Aeonen) in ihr, iſt die poſitive Folge, und eine reale Emanation aus dem erſten Princip, in welchem nur der Grund von der bloßen Möglichkeit des Abfalls, und ſeiner Folge, der Sinnenwelt, liegt, keinesweges aber der Grund der Wirklichkeit dieſes Abfalls, der vielmehr in dem Abgefallenen ſelber; in einer freien That deſſelben, geſucht werden muß.

In Erfindung der Hypotheſe eines Abfalls zu Erklärung des Urſprungs der Sinnenwelt hat die alte Gnoſis gewiße weſentliche Berührungspuncte mit einer neuen Gnoſis, die ſich derſelben Hypotheſe zu Löſung deſſelben Problems, bedient. Dieſe neuere Gnoſis, wie ſie vornehmlich in einer Schrift Schelling's (Philoſophie und Religion) auf eine philoſophiſche Weiſe ausgeführt wird, findet gleichfalls den Urſprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung, oder Abfall von Gott, als dem Princip der allein realen Intellectualwelt, denkbar. Der Grundgedanke alſo, den Urſprung der Sinnenwelt betreffend, iſt in beiden, der alten und der neuen Gnoſis, derſelbe, verſchieden nur in der Sprache und Darſtellungsweiſe in Bildern, oder in abſtracten Begriffen. Was nach der, in lauter ſinnliche Bilder, z. B. das Bild der Zeugung, eingekleideten Theogonie der alten Gnoſis, als das erſte Princip der In-

tellectualwelt, der βυθὸς genannt wird, das wird in der neuen bezeichnet als die reine, lautere Absolutheit ohne alle weitere Bestimmung, deren schlechthin einfachem Wesen auch der Name Gottes ausschließend beigelegt wird. Die Stelle des νοῦς oder Monogenes in der Theogonie der alten Gnosis nimmt in der neuern das Gegenbild des Absoluten ein, in welchem dieses objectiv wird, und seine Idealität in Realität umwandelt. Dieses Gegenbild, auch die Ureinheit genannt, dem das Absolute die Macht mitgetheilt, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besondern Formen zu objectiviren, ist das Realprincip aller von ihr producirten Ideen, die zwar relativ auf ihre Ureinheit in sich selbst, eben darum aber auch zugleich in der Ureinheit sind, und alle mit derselben zusammenfallen, wie diese selbst mit dem Absoluten zusammenfällt. Diese Ideen, welche nach der neuen Theogonie nothwendig wieder auf gleiche Weise productiv sind und nur Ideen produciren, machen in ihrer Totalität die ganze absolute, allein reale Welt aus, die ihr Realprincip in der Ureinheit hat, und durch diese auf die absolute Einheit Gottes sich reducirt. Die absolute Welt der Ideen ist das Pleroma der alten Gnosis, welche die Ideen Aeonen nennt, als lauter selbstständige, geistige Wesen, die nach dem Gesetze der Geschlechts-Duplicität sich einander erzeugen. Und wie dem Monogenes oder νοῦς der alten Gnosis, die Ureinheit der neuen Gnosis entspricht: so auch dem Demiurgos der alten, die gefallene Vernunft oder der Verstand der neuern Gnosis, die in der Ichheit das allgemeine Princip der Endlichkeit findet, welche gleich dem Demiurgos, als der Schöpfer der Sinnen- oder Erscheinungswelt anzusehen ist, die sonach, als eine Folge des Abfalls, nur ein indirectes Verhältniß zum Absoluten hat. In der Versöhnung des Abfalls findet endlich auch die neuere Gnosis die Endabsicht der Geschichte des Universums, und setzt als, höchstes Ziel aller Geister die Befreiung derselben vom

Leibe und von aller Beziehung auf die Materie, und beschreibt das Zurückgehen der zur Idealität mit dem Unendlichen geläuterten Seelen in ihren Ursprung zugleich als die Auflösung der Sinnenwelt selber, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet.

Was nun insbesondre noch die Schicksale jener alten Gnosis, dieser ersten christlichen Philosophie, anbetrifft: so erzählt uns die Kirchengeschichte, welchen Widerspruch diese ersten christlichen Philosophen, als Anhänger ketzerischer Secten, in der rechtgläubigen Kirche gefunden, deren Bekenner dieser christlichen Gnosis, als einer Häresis, ihre ächt evangelische πίστις entgegen setzten.

Aber nicht blos von Seiten der rechtgläubigen Kirchenlehre, an die sie sich doch anzuschließen suchte, wurde diese höhere, für einen engern Kreis von Geweihten bestimmte christliche Weisheit bestritten und als Irrlehre verurtheilt. Auch selbst von Seiten einer ihr sehr nahen Verwandtinn war sie manchen Angriffen ausgesetzt. Der Neuplatonismus nämlich stellte dieser Gnosis eine andere Gnosis entgegen; und Plotin vornehmlich, dem das System der neuplatonischen Emanationslehre seine wissenschaftliche Ausbildung und Vollendung verdankt, zeigte sich als den heftigsten Gegner der Gnostiker. Und doch — welche genaue Verwandtschaft in den Principien und den speculativen Grundansichten von Gott und der Welt, bei aller Verschiedenheit in einzelnen Lehrstücken und deren praktischen Anwendung!

Die Emanationslehre des Neuplatonismus, diese jüngste und ausgebildetste Tochter von der gemeinschaftlichen Stammmutter, der indischen Emanationslehre, zeichnet sich vor ihren ältern Schwestern in Gehalt und wissenschaftlicher Form im Großen und im Einzelnen durch so manche bedeutende Vorzüge aus; weshalb sie auch das meiste Ansehen erlangt, und einen so viel verbreiteten und dauernden Einfluß auf die Denkart und die speculativen Ansichten älterer und neuerer

Denker gewonnen hat. Denn sie ist ja selbst das Medium und Vehikel geworden, durch welches Anfangs die Platonischen Lehren aus der alten in die neue christlich-philosophische Welt übergegangen waren, und in so vielen Köpfen philosophischer Denker im Mittelalter sowohl, als ganz besonders auch in den ersten Perioden des freiern, von den Fesseln der Scholastik entbundenen und durch die Bekanntschaft mit den classischen Originalwerken der alten Philosophen und ihr begeisterndes Studium erweiterten und erhöhten Lebens der Philosophie, Eingang gefunden. Mit ihr schließt sich auch die Reihe der verschiedenen, aus dem Princip der Emanation sich entwickelten Weltansichten in der Geschichte der alten Philosophie.

III.

Das Emanationssystem des Neuplatonismus.

Nicht mit Unrecht führt dasjenige System der Emanation, welches in der Schule der alexandrinischen Philosophen entstand und sich weiter ausbildete, den Namen des Neuplatonismus, da die idealistischen Grundbegriffe dieses Systems von Platon hergenommen waren, dessen Speculationen über Gott, den Ursprung und das Wesen der Dinge am meisten sich dazu eigneten eine Verbindung mit den orientalischen Theosophien einzugehen. Diesen Uebergang vom Platonismus zum Neuplatonismus, durch Vereinigung und Vermischung der Vorstellungsarten orientalischer Theosophien mit platonischen Ideen, finden wir deutlich bezeichnet in mehreren Erscheinungen, die der Ausbildung des Neuplatonismus vorangegangen waren. Außer dem platonisirenden Philo, dessen Deutungs- und Auslegungsweise der platonischen Ideen und Grundlehren schon gedacht worden, findet sich auch bei andern spätern Platonikern die nämliche Vorstellungsweise, welche die platonischen Ideen in wirkliche, selbstständige Wesen um-

wandelte, und dieſelben ſodann mit den hypoſtaſirten göttlichen Kräften identifizirte. Dieſelbe Vorſtellungsart führte insbeſondre den Platoniker Numenius, der ganz mit der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie ſich vertraut gemacht, und insbeſondre in Philo's Vorſtellungsart von einem doppelten λόγος eingegangen war, und dieſelbe ſich angeeignet hatte, zu Annahme dreier göttlicher Weſen oder Perſönlichkeiten. Dieſer platoniſirenden Theoſoph unterſcheidet nämlich einen zweiten und dritten Gott von dem erſten und höchſten, welcher als ein reingeiſtiges und höchſtſeeliges, keinem Wechſel und keiner Veränderung unterworfenes Weſen, in keine Berührung mit dem Endlichen kommen, und mithin auch in keinem Cauſſalitäts-Verhältniße mit der Welt ſtehen kann. Ein zweiter Gott muß daher, als Weltſchöpfer (Demiurg) angenommen werden, welcher der Sohn des höchſten Gottes iſt, aber wegen ſeines doppelten Verhältniſſes, einerſeits zum erſten Gott, als einer unmittelbaren Emanation deſſelben, andrerſeits zur Welt, als deren ſchaffende und bildende Kraft, auch gleichſam eine zwiefache Perſönlichkeit ausmacht. In erſterer Beziehung iſt der Demiurg der νοῦς, d. i. reine Intelligenz, der als ſolcher in ewiger Ruhe und Einheit in ſeinem Vater und Urheber ſich ſelbſt anſchaut (Philo's erſter λόγος, als die unmittelbare Emanation aus der höchſten göttlichen Intelligenz, das vollkommene Ebenbild derſelben, und das Muſter, wonach die ſichtbare Welt geſchaffen worden). In der letztern Beziehung iſt derſelbe Demiurg, als Vater der Welt, durch ſeine welthildende Kraft, die Weltſeele; (Philo's zweiter λόγος, der λόγος προφορικὸς) das Princip alles Daſeyns und Lebens und aller Thätigkeit in derſelben. Und da alles wahrhaft reale Seyn nur allein in dem Idealen iſt: ſo iſt die intelligible Welt (mundus numenon) die abſolut reale Welt; ihre Subſtanzen ſind Seelen, und ihre Kräfte geiſtige Kräfte, von deren wirkſamen Einfluſſe ſelbſt das Seyn und Beſtehen der Körperwelt abhängt, welcher auch über-

haupt kein wahres, selbstständiges und unveränderliches Daseyn zukommt.

Von dieser Vorstellungsart dreier göttlicher Principien oder Persönlichkeiten, und von dem Gegensatze zwischen der Geisterwelt, als der allein und wahrhaft realen, und der Sinnenwelt, als einer bloßen Schein- und Schattenwelt des Realen, ist nun auch der Neuplatonismus ausgegangen, der von Plotin in ein System gebracht, oder vielmehr, da ein solches System schon vorhanden wär, nur weiter aufgeklärt, tiefer begründet, und wissenschaftlicher entwickelt und ausgebildet worden. Nach Plotin's eigenem Geständnisse war die Annahme von drei göttlichen Principien zu seiner Zeit eine gewöhnliche Meinung, die er demnach schon vorgefunden, sich angeeignet und mit dem Platonismus, gleich seinen Vorgängern, zu vereinigen gesucht hatte.

Drei göttliche, der Rangordnung nach von einander verschiedene Principien — die Plotinische Trias —; Unterscheidung zweier Welten, einer reinen Verstandes- und einer Sinnen-Welt; — Ableitung beider aus jenen drei göttlichen Principien, dem absolut Einen und Ersten, der Ur-Intelligenz, und der Ur-Seele, in abwärtssteigender Stufenfolge, nach dem Gesetze der Descendenz, von dem absolut Vollkommenen, Ersten, bis zu dem Letzten, absolut Unvollkommenen und Unreellen der formlosen Materie: — das sind die Grundgedanken, aus denen die Weltansicht sich entwickelte, welche der Neuplatonismus uns darbietet. Diese Ansicht wollte Plotin zur Einsicht erheben; denn auf klare und zuverläßige Einsicht sollte sein System einer Wissenschaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge sich gründen.

Woher nun aber, fragen wir hier mit Recht, diese überschwengliche Einsicht, mit welcher Plotin den Schlüssel zu einer vollständigen Erklärung des gesammten Systems der Welt der Dinge gefunden zu haben verweinte? Wo ist die Quelle dieser Einsicht — wo

das Organ dieſer vollkommenen Erkenntniß zu ſuchen? — Nach Plotin's und aller Neuplatoniker Ueberzeugung, nicht in einer äußern poſitiven, auf dem Wege mündlicher oder ſchriftlicher Tradition erhaltenen Offenbarung; auch ſelbſt nicht in der Vernunft, in ſofern wir durch den Gebrauch derſelben, als Denkkraft betrachtet, nur zu einem mittelbaren Wiſſen durch bloßes Denken gelangen können, ſondern einzig und allein in der Vernunft, ſofern dieſelbe in und mit dem Organ einer intellectuellen Anſchauung des Abſoluten, und der Dinge an ſich, wie ſie im Abſoluten gegründet ſind, ein unmittelbares, durchaus vollkommenes, ſeinem Gegenſtande, als dem Erkannten, adäquates, und mit demſelben identiſches Erkennen und Wiſſen beſitzt, und zum klaren, lebendigen Bewußtſeyn dieſes Beſitzes durch Erhebung zu dem Einen, und durch innige Vereinigung mit dieſem Einen, gelangt.

Dieſes, dem Denken vorausgehende, unmittelbare Anſchauen des Abſoluten, in welchem dieſes ſelbſt der Seele unmittelbar gegenwärtig iſt, iſt über alles Denken erhaben, beſſer als das Wiſſen und Denken (Enn. VI. L. IX. c. 4.)

Auf der Vorausſetzung einer reinen und unmittelbaren Vernunft Anſchauung des Abſoluten, als einer Erkenntniß, in welcher das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt, Eines und identiſch ſind, ruht, als auf ſeiner ſichern Grundlage, das große Gebäude der neuplatoniſchen Emanationslehre; — es iſt dieſe Vorausſetzung der Schlüſſel zu allen den überſchwenglichen Einſichten, welche uns dieſe Lehre darbietet

Indem wir uns hier nur auf eine Darſtellung des Neuplatonismus von ſeiner ſpeculativen Seite, als eines Emanationsſyſtems, zu beſchränken haben, brauchen wir uns für dieſen Zweck auch nur mit den Einſichten bekannt zu machen, welche wir in dieſer Lehre theils über das Seyn und Weſen Gottes, theils über den Urſprung der geſammten Welt der Dinge aus Gott, und ihr Verhältniß zu demſelben erhalten. Denn das

sind die beiden Hauptstücke des ganzen, von seiner speculativen Seite betrachteten Lehrgebäudes.

Das Daseyn einer Verstandes- und einer Sinnenwelt anerkennend, sollte zwar für beide, von einander verschiedene Welten auch ein besonderes, einer jeden eigenthümliches Princip angenommen werden; aber zugleich erforderte doch auch die Einheit des Systems die Annahme Eines absolut höchsten und ersten Urprincips, zu welchem jene beiden Principien nur als ihm untergeordnete und aus ihm selbst erst entspringende, sich verhielten. So ward die Idee des Absoluten in die Idee einer Dreieinigkeit göttlicher Principien zerspalten; und diese bereits vorgefundene Vorstellungsart des Absoluten als einer Drei Einheit göttlicher Wesen zum Princip einer vollständigen Ableitung des Systems der Dinge gemacht.

Beschreibung der Idee des Absoluten, unter der Form eines dreieinigen Wesens, oder dreier göttlicher Principien.

Die höchste Idee, die Idee des Absoluten schlechthin und in der eigentlichsten Bedeutung, als des All-Erzeugers der Dinge, der nicht selbst wiederum ein Erzeugtes ist, finden wir beschrieben von Plotin theils nach negativen, theils aber auch nach gewissen positiven Bestimmungen. Von der negativen Seiten zeigt sich diese Idee als erhaben, nicht etwa bloß über alle sinnliche, sondern auch selbst über alle unsinnliche, intellectuelle Prädicate. Denn das Absolute an sich ist zu denken als ein durchaus Formloses, selbst ohne alle intelligible Form; also weder als ein Wesen, oder als ein Was, noch als ein quale, noch als ein quantum. Da hiernach dem Absoluten auch selbst keine intellectuellen Prädikate zukommen können: so wird demselben darum auch Erkenntniß und Wissen, Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit, Selbsterkenntniß

ſowohl als Wahrnehmung andrer Dinge müſſen abgeſprochen werden. (Enn. VI. L. IX. c. 1. 2. 3). Als das Weſen aller Weſen muß das Abſolute aber auch poſitiv zu beſtimmen ſeyn. Von der poſitiven Seite wird es durch das Organ der intellectuellen Anſchauung, welches der betrachtenden Seele, durch Vereinfachung ihrer ſelbſt, ſich aufſchließt, im klaren Lichte erblickt als das Eine in der vollkommenſten und abſoluten Bedeutung des Worts, nämlich als die abſolute Einheit an ſich ſelbſt, durchaus ohne alle Vielheit. Darum kann auch das erſte und höchſte Princip eben als das abſolut Eine, weder Intelligenz ſeyn noch Seele, in welchen ſchon eine Mehrheit von Kräften und Beſtimmungen angetroffen wird; noch überhaupt irgend ein Ding, das doch immer durch irgend ein Prädicat beſtimmbar ſeyn muß. (Ennead. VI. L. IX. c. 1. 2). Dieſes abſolut Eine in dem bezeichneten abſoluten Sinne, iſt demnach das reine Seyn, ohne irgend Etwas zu ſeyn; ein Seyn alſo ohne alle Beſtimmungen, das in ſich ſelbſt verbleibt und beharret, und dem auch nichts jemals wiederfährt. (Ennead. VI. L. IX. c. 6). Und dieſes reine Seyn wird von dem, zum Abſoluten ſich erhebenden Auge des Geiſtes zugleich geſchaut und erkannt als das Gute, in einem andern höhern Sinne jedoch, als dieſes Prädicat irgend einem Dinge zukommt; auch als das Allgenugſame, deſſen Allgenugſamkeit darin beſteht, daß es durchaus keiner Sache bedarf, dagegen alles Andre Seiner bedürftig iſt. Alles andre bedarf nämlich Seiner, weil es der Realgrund nicht nur und die Quelle alles Daſeyns iſt ſondern auch ſelbſt der Grund der Möglichkeit aller Dinge und ihrer Weſenheit, welche ohne das Prädicat der Einheit, das ihnen von dem abſolut Einen kommt, keine Dinge, ſondern Undinge, keine Weſen, ſondern Unweſen wären. (Ennead. VI. L. IX. c. 1). Als Grund der Weſenheit aller Dinge, und als die Urſache ihres Daſeyns, kann das höchſte Princip keines von allen den Dingen ſeyn, von denen es der Grund und die Urſache iſt; da

das Princip nicht daſſelbe iſt, als ſein Principiat, die Urſache verſchieden iſt, von dem Verurſachten; und da auch über dieſes das Princip etwas vollkommneres ſeyn muß als ſein Principiat, das Erzeugende beſſer, als das von ihm Erzeugte. Das Eine iſt demnach zwar Alles, ſofern es eben der Grund der Möglichkeit und die Urſache der Wirklichkeit aller Dinge iſt, aber doch ohne irgend Eines von Allen zu ſeyn. Als Erzeuger aller Dinge iſt das Eine das Größte der Macht nach; und da dieſe ſeine Macht untheilbar iſt: ſo kann es in dieſem Sinne wegen dieſer Untheilbarkeit auch ein Individuum (Einzelweſen) genannt werden. Denn die Macht des Einen beſteht darin, daß ſeine immanente Zeugungskraft der Dinge ſich weder vermindert durch das Erzeugen derſelben, noch von ihrer Thätigkeit ausruht in den erzeugten Dingen. (Eanead. VI. L. IX. c. 6.)

Bei aller dieſer verſuchten Beſchreibung des Abſoluten durch die angegebenen negativen und poſitiven Beſtimmungen deſſelben, geſteht Plotin doch die Schwierigkeit ein, die Natur dieſes Einen zu begreifen, was es an ſich ſey, da alle unſre Erkenntniß auf Begriffen beruht, die ſich immer auf irgend ein Weſen oder Ding beziehen, als ihr Object; das Eine aber doch Keines von allen dieſen ſeyn kann, weil es als das Höchſte vielmehr erhaben iſt über Alles. — Was nun nicht in Begriffen für die Erkenntniß ſich darbot, und wovon es nicht leicht war, etwas Verſtändliches zu ſagen, das ſollte in einem Bilde der ſinnlichen Faſſungskraft näher gebracht werden. Und welches Bild konnte dazu paſſender gewählt werden, als das alte orientaliſche des Lichts, welches überall hin ſeine Strahlen ausbreitet, und dergeſtalt als das reine Urlicht der Mittelpunct iſt, um welchen zunächſt ein von ihm ausſtrömender Lichtkreis ſich bildet. Unter dem Bilde dieſes Lichtkreiſes wird denn auch wirklich in der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus die

Intellectual-Welt der ſinnlichen Anſchauungsweiſe zugänglich gemacht.

Denn was aus dieſem Urlichte, dem Mittelpuncte aller Weſen, alles Lebens und Seyns unmittelbar ausfließt, wie aus der Sonne das Licht, das iſt eben das Princip der Licht- oder Intellectual-Welt: die Intelligenz. Dieſe iſt im plotiniſchen Syſtem das zweite göttliche Princip, das Nächſte nach dem abſolut Erſten, unmittelbar aus dieſem hervorgehend ohne irgend eine Veränderung und ohne alles Wollen, lediglich nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, gleichſam ein Bild, oder das Wort Gottes, (der λόγος). In dem nämlich dieſes, zunächſt aus dem abſolut Erſten hervorgehende, auf ſeinen Erzeuger ſich hinwendet, und als ſein Object ihn erblickt, wird das Erzeugte zur Intelligenz, entſtanden durch Reflex auf das Eine; denn dieſes Anſchauen ſelbſt iſt eben die Intelligenz. Dieſe Zeugung der Intelligenz iſt nun aber keine zeitliche, ſondern eine ewige Zeugung, zu denken lediglich nach dem reinen Verſtandesgeſetze von Grund und Folge, (Princip und Principiat) und von Ordnung des Vor und des Nach.

Als das von dem Vollkommenſten zunächſt ausgehende, muß das zweite Princip etwas ſeyn, was nach dem abſolut Erſten, das Größte und Beſte iſt. Vortrefflicher alſo wie alles Andre, was hinwiederum aus ihr emanirt, iſt die Intelligenz das Princip aller Formen, alles Beſtimmten und Begränzten, der Grund alles Realen in der abſolut realen, d. i. der Intellectual-Welt, und der Ordner das Alls dieſer Welt.

Wie aus dem abſolut Erſten, als dem göttlichen Urprincip, welches ſelbſt höher iſt als der Verſtand, und nicht Verſtand, ſondern vor dem Verſtande da iſt, zunächſt dieſer auf die beſchriebene Weiſe hervorgeht: ſo emanirt hinwiederum unmittelbar aus dieſem zweiten, ein drittes göttliches Princip, als ein Gedanke (Wort, λόγος) der Intelligenz und alt ein gewiſſer Act (ἐνέργεια) derſelben. Dieſes dritte göttliche Weſen, genannt

ſeelen, eine höhere, (die himmliſche Venus genannt, deren Beſtimmung, als des höhern und reinern äußern Thätigkeitsprincips, es iſt, die von der Intelligenz empfangenen Ideen vollkommen auszudrücken, oder ins Leben zu ſetzen; und eine niedere, die irdiſche Venus, in welcher die reine Idealität jener Ideen ſchon verwirrt und getrübt iſt. — Nur Eine Weltſeele alſo, als das Princip alles äußern Lebens. — Aber dieſe Eine Seele, die im Univerſum alles beſeelt und belebt, wohnt doch nicht allen einzelnen Weltweſen in gleichem Maaße und Grade bei. Wenn nämlich dieſe Seele in die Pflanze eingeht und dieſelbe beſeelt: ſo iſt ſie derſelben inwohnend nur ihrem ſchlechteſten Theile nach, dem unverſtändigſten und unvernünftigſten, zu welchem ſie auf der tiefſten Stufe ihres Produzirens in ihrer niedrigſten Thätigkeitsſphäre herabgeſunken iſt. Geht ſie aber in ein thieriſches Weſen ein; dann zeigt ſie in demſelben ſchon eine höhere Kraft, die Kraft zu empfinden, als herrſchend. Und iſt endlich ihre Lebens- und Bewegungskraft nach Oben hin gerichtet, begriffen im Beſchauen und Betrachten deſſen, was ſie von der Intelligenz empfangen und beſitzt, als ein Bild derſelben die Intelligenz inne habend: da offenbart ſie ſich als vernünftige Seele, durch ihre höchſten Thätigkeiten des Denkens und Wollens. Es iſt demnach immer nur Ein und daſſelbe pſychiſche Weſen und Princip, welches nur auf verſchiedene Weiſe und in verſchiedenen Stufengraden von Vollkommenheit in den verſchiedenen Dingen ſeine productive Thätigkeit äußert; hier als bloße Kraft des Vegetirens und Empfindens, dort als die höhere Kraft des Denkens und Wollens. — In ihrer niedern Thätigkeitsſphäre, als Natur Seele iſt das produzirende Schauen der Seele nur ein dunkles, bewußtloſes, in ruhiger, geräuſchloſer Betrachtung, in ihrer höhern dagegen als vernünftige Seele, iſt ihr idealproduzirendes Schauen ein Betrachten mit klarem Wiſſen und Wollen.

Erklärung des Urſprungs der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Abſoluten, und Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu demſelben.

Die von Plotin ihrem Weſen und Wirken nach ſo beſchriebenen drei göttlichen Principien enthalten den Schlüſſel zu Löſung der genannten Aufgabe. — Anerkennend das Daſeyn zweier Welten, einer Verſtandes- und einer Sinnenwelt, jener, als der urbildlichen Welt, dieſer, als eines bloßen Abbildes und Nachbildes von jener mußte die neuplatoniſche Emanationslehre Rechenſchaft geben theils über die Abkunft und Beſchaffenheit beider Welten, theils über das Verhältniß ſowohl der einen zu der andern, als auch beider zu den vorausgeſetzten drei Principien alles Seyenden. Und da nach der Weltanſicht der Alexandriner die Sinnenwelt in der Verſtandeswelt, wie ein bloßes Nach- und Abbild in ſeinem Urbilde, gegründet und enthalten iſt: ſo mußte auch zunächſt die Intellectualwelt, als die abſolut-reale Welt ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit nach aus dem Einen, welches das erſte Princip aller Dinge iſt, abgeleitet werden. Zu dieſer Ableitung diente nun eben das zweite göttliche Princip, die urſprüngliche Intelligenz, welche, als das unmittelbare Product des Einen, nach demſelben das Vollkommenſte iſt. Dieſe Intelligenz iſt es, welche von dem abſolut Einen und erſten, aus welchem ſie unmittelbar emanirt, das Anſchauungsvermögen empfangen hat, mit welchem ſie auf das Eine hinſchauet, als auf ihr intelligibles Object. Durch dieſen Act des Anſchauens entſpringt aus der abſoluten Einfachheit des über allen Gegenſatz erhabenen Einen, eine Duplizität, ſofern nämlich das Anſchauende, die Intelligenz, als Subject, von dem Angeſchauten, als dem Objecte, ſich unterſcheidet. Indem nun das Eine, in welchem alles Wirkliche, wiewohl nur der Möglichkeit nach, enthalten iſt, Object der Intelligenz wird, gehet die

reine, bloße Möglichkeit in Wirklichkeit über; es tritt das Seyn aus der Unbestimmtheit, in welcher es in dem Einen, als dem Urgrunde alles Seyenden, enthalten war, heraus, und wird durch Begränzung und Gestaltung zu einem bestimmten Realen. Die Intelligenz ist daher das erste Reale, und der Grund alles Realen; das unmittelbare Princip also der Intellectualwelt, als der allein realen, welche durch die schöpferische Kraft der Intelligenz entsteht und nirgends anders, als in der Intelligenz selbst ihre Existenz hat, deren ganze Thätigkeit eine, auf das Innere gehende Thätigkeit ist. Diese Intellectualwelt begreift in sich alle denkende Wesen, von der Intelligenz durch die Thätigkeit des Denkens hervorgebracht. Denn was die Intelligenz denkt, das setzt sie auch, als wahrhaft seyend, welches objective Wirklichkeit hat; da in der Intelligenz das Denken, das Gedachte und das Denkende identisch sind. — Indem nun die Intelligenz in unaufhörlicher Thätigkeit des Denkens begriffen, und jeder Act ihres Denkens ein reales Object, alles von ihr Gedachte ein Seyendes und Reales ist, bringt sie durch diese ihre productive, lebendige Thätigkeit alle Objecte hervor. Diese Objecte erzeugt sie zwar immer auf dieselbe identische Weise; aber die Erzeugnisse dieser an sich identischen Productivität sind doch, das eine von dem andern, verschieden. Sie sind identisch nur in Beziehung auf die Intelligenz, als Erzeugnisse ihrer identischen Productionsweise; verschieden aber in Rücksicht auf einander selbst, so daß jedes Einzelne ein Anders ist. Was die oberste, allgemeine Intelligenz hervorbringt, ist sonach eine unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit von lauter besondern Intelligenzen, die als Individuen von einander sich unterscheiden, durch das Eigenthümliche ihrer Form oder Gestalt. Dieser Verschiedenheit ohngeachtet ist aber doch jedes Einzelwesen in seiner Art vollkommen. Denn in der Verstandeswelt ist Alles in der vollkommensten Reinheit und Vollkommenheit; Alles in vollkommener Einheit

und Harmonie; lauter reines Seyn, ohne Trennung im Raume, ohne Werden und Wechsel in der Zeit. Dieses ewige, unveränderliche Seyn, ohne Mangel und Unvollkommenheit, kommt der Intelligenz und der Verstandeswelt wesentlich zu, die nichts anders ist, als das unendliche, reine und unerschöpfliche, wahrhafte Leben und Seyn in seiner absoluten Vollständigkeit und Totalität, woraus alles Einzelne hervorgeht, und das Einzelne hinwiederum das Ganze ist, sofern jedes Einzelne das All an sich offenbart.

Wie nun einerseits die Verstandeswelt zur obersten Intelligenz, als ihrem Realprincip, im Verhältnisse der Dependenz steht, sofern sie das Product ihrer Denkthätigkeiten ist: so steht sie andrerseits zugleich zu derselben im Verhältnisse der Immanenz. Denn alle die einzelnen Intelligenzen, welche aus der Ur-Intelligenz durch Entwickelung derselben hervorgehen, sind und bleiben, in ihrer unendlichen Vielheit und Mannichfaltigkeit, nur Theile der ersten ursprünglichen Intelligenz, ungetrennt zur Einheit und Identität mit ihr verbunden. Sie, die alle realen Objecte durch ihr Denken hervorbringt, ist sonach zugleich der vollständige Inbegriff derselben, die Totalität alles Realen umfassend; mit der Verstandeswelt sonach Eins, oder vielmehr, in der absoluten Vollständigkeit ihres gesammten idealen Seyns und Lebens betrachtet, die Verstandeswelt selbst. Diese Verstandeswelt ist auch das Vorbild und Muster der Sinnenwelt, deren Ursprung und Beschaffenheit von den Thätigkeiten des dritten Princips, der Seele, als des Princips alles äußern Lebens, und aller Bewegung in der Sinnenwelt abzuleiten ist. Gleich dem doppelten Verhältnisse der Intelligenz zur Intellectualwelt ist auch das der Seele zur Sinnenwelt, als ein Verhältniß der Dependenz und zugleich der Immanenz bestimmt. Sofern nämlich diese allgemeine Seele durch ihre productive Thätigkeit alle besondern Seelen hervorbringt, wie die Ur-Intelligenz alle besondern Intelligenzen, verhalten sich alle besondern Seelen zu

ihr, wie das Erzeugte zu seinem Erzeugenden. Sofern aber diese allgemeine Grundseele von den individuellen Seelen nicht entfernt und gesondert ist, sondern jeder einzelnen inwohnt, sind doch alle einzelne Seelen, ihrer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit ohngeachtet, zur ungetrennten Einheit und Identität Eines Seelenwesens vereiniget, gerade so wie die einzelnen Theile einer Wissenschaft zum Ganzen derselben. Es ist Ein und dasselbe im Vielen. Aber diese vielen einzelnen Seelen sind nicht blos, wie die Einzelwesen in der Verstandeswelt, etwa nur der Art und Form nach von einander verschieden; die Verschiedenheit bezieht sich hier auch auf den Grad von Vollkommenheit, worin die eine Seele die andern übertrifft, oder ihnen nachsteht. Zwar sind alle einzelne Seelen Erzeugnisse der Kraft der allgemeinen Weltseele, deren Thätigkeit auch im Anschauen besteht, durch welches sie die Objecte hervorbringt. Aber da diese productive Thätigkeit selbst in drei verschiedenen, einander untergeordneten Sphären, einer höhern, einer niedern, und einer untersten, ihre Wirksamkeit äußert: so entstehen durch diese Verschiedenheit ihrer Tendenzen, auch drei an Vollkommenheit verschiedene Arten von Seelen, unter denen die vernünftigen den obersten, die sinnlichen oder Thierseelen den mittlern, und die Pflanzenseelen, nach ihrer, auf die Materie gerichteten und sie bildenden organisirenden Kraft, den untersten Rang einnehmen. Diese unterste, die form- und leblose Materie bildende und belebende Kraft ist die Natur; eine Seele, welche, begriffen in fortschreitender Thätigkeit eines endlosen, aber dunkeln, bewußtlosen Anschauens, das Princip alles Formens und Bildens der Materie, und die Quelle des Naturlebens ist.

Hiernach sind nun alle Seelen, die von der niedrigsten, wie die von der höchsten Art, Ausflüsse der Weltseele, von welcher, als ihrer Quelle, sie aber nicht getrennt werden, sondern stets mit ihr vereint bleiben; so wie die einzelnen reinen Intelligenzen in der Intel

lectualwelt mit ihrem Realprincip, der Ur-Intelligenz, Ein unzertrennliches Ganzes ausmachen. Diese Intellectualwelt ist, als das absolut reale, unveränderliche, lebende Universum, wie schon erwähnt, das Vorbild und Muster der Sinnenwelt, d. i. der Welt alles äußern, räumlichen und zeitlichen Lebens, der Inbegriff aller wirklichen, veränderlichen Wesen. In jener, der Verstandeswelt, befindet sich Alles in höchster Vollkommenheit, ohne Trennung durch den Raum, ohne Wechsel in der Zeit; es ist in ihr kein Werden noch Vergangenseyn, sondern lauter reines und vollkommenes, Raum- und Zeitloses Seyn und Leben, in seiner absoluten Einheit und Totalität. In der Sinnenwelt dagegen ist alles Seyn und Leben ein Leben und Seyn im Raume und in der Zeit; da wir hier immer Eines nach dem Andern, und neben dem Andern erblicken. Als Princip dieser äußern, sichtbaren und veränderlichen Welt ist die Weltseele auch die Ursache der Zeit, welche in der fortschreitenden Bewegung der Seele von einer Thätigkeit zur andern, und aus einem Leben zum andern besteht, wodurch eben die Seele der Welt das sichtbare Universum hervorbrachte. Die unendliche Zeit in der gränzenlosen Aufeinanderfolge der Thätigkeitsäußerungen der Weltseele, und der mannichfaltigen Producte dieser Thätigkeiten, ist sonach ein bloßes sinnliches Bild der Ewigkeit, welche alles Reale in seiner gränzenlosen Totalität zumal und zugleich umfaßt, als dasjenige Wesen, welchem unveränderliches Seyn zukommt.

Wie nun die Zeit insbesondre ein Bild der Ewigkeit: so ist überhaupt die der Zeit unterworfene Sinnenwelt ein Nachbild der Verstandeswelt. Was daher in der Sinnenwelt vorkommt, die als bloßes Nach- und Abbild in ihrem Vorbilde und Muster, der Verstandeswelt, enthalten ist, das muß auch in dieser anzutreffen seyn; aber hier seinem wahren, ewigen Seyn und Wesen nach, als lauter Form, Leben und Idee, ungetrübt und unvermischt mit der Materie der Sinnenwelt. In der Verstandeswelt ist daher auch ein

lebender Himmel und eine lebende Erde; wie dort überhaupt allen Elementen, dem Feuer, dem Waſſer und der Luft, und allen Theilen des überall belebten und beſeelten Univerſums, als Theilen dieſes großen Weltthieres, ein Leben und eine Seele inwohnet, — als Form alles ein Leben, und eine Idee iſt. — Da nun in der Verſtandeswelt die Form es iſt, wodurch jedes einzelne Verſtandesweſen nach ſeinem Eigenthümlichen von jedem andern, nicht durch den Raum von ihm getrennten, ſich unterſcheidet: ſo muß es in dieſer Welt auch ein durch die Form Beſtimmtes und Beſtimmbares, d. h. Materie geben. Auch dieſes alſo, daß ſie aus Form und Materie beſteht, hat die Verſtandeswelt mit der Sinnenwelt gemein, und muß es mit derſelben, als ihrem Vorbilde, gemein haben. Aber freilich findet doch ein erheblicher Unterſchied ſtatt zwiſchen der Materie der Sinnenwelt, und der intelligiblen in der Verſtandeswelt. In beiden Welten iſt zwar die Materie das Unbeſtimmte, Unendliche, als das der Form Entgegengeſetzte; aber die Unbeſtimmtheit in der Materie der Sinnenwelt, als dem bloßen Nachbilde der intelligiblen Materie, iſt doch größer, als in dieſer, ihrem Urbilde, da etwas deſto unbeſtimmter iſt, je weiter es ſich von dem wahren Seyn entfernt. Und die Materie der Sinnenwelt iſt ja am weiteſten von der Urquelle alles Seyenden und Realen entfernt; denn ſie iſt in der abwärtsgehenden Stufenfolge der Emanationen aus dem abſolut Erſten und Vollkommenen zu immer Unvollkommenern, das Letzte, nach welchem nichts weiter entſtehen kann, und an welchem keine Spur des Realen mehr vorkommt. In dieſer, aller Form und Realität beraubten Materie der Sinnenwelt, einer Privation und einem bloßen Schattenbilde des Seyns, iſt auch das radicale Böſe zu ſuchen. Denn wie das abſolut Erſte auch das abſolut Vollkommene und Gute iſt: ſo muß das abſolut Letzte auch das abſolut Unvollkommene und Böſe ſeyn, als der reine Gegenſatz des Erſten, und als eine nothwendige Folge des Heraus-

gehens dieſes abſolut Einen und Erſten, welches in ſeinen äußerſten Ausflüſſen in die Privation der Vollkommenheit, die Materie, ſich verliert. Sonach iſt die Materie, und in und mit ihr auch das Böſe ſelber, eine nothwendige Folge der fortſchreitenden Production der Urkraft und der allgemeinen Lebenskraft, oder des Herausgehens des Einen aus ſich, welches Herausgehen, dem Geſetze der Deſcendenz gemäß, ein Herabſteigen vom Vollkommenern zu immer Unvollkommenern iſt. Dieſe Materie der Sinnenwelt iſt nun zwar zunächſt eigentlich nur ein Product des dritten Princips, der Weltſeele, als des Princips der Sinnenwelt. Aber als ein poſitiver Mangel und als Finſterniß kann dieſe Materie doch immer auch nur die Folge eines Mangels in der Seele ſeyn, nämlich ihres Herausgehens zu dem, was nicht vollkommen, und das Erſte iſt. Denn ſofern die Seele ſich hinneigt und hinaufſchaut zu dem, was über ihr iſt, zur Intelligenz, bleibt ſie frei und rein von der Materie. Blickt ſie aber herab, und neiget ſich hin zu dem, was unter ihr iſt: ſo wird ſie mit Unbeſtimmtheit erfüllt, ſie blicket auf das, was ſie nicht ſchauet, ſchauet die Finſterniß an, und hat nun ſchon Materie. Durch Begränzung und Geſtaltung derſelben bildet ſich nun die Seele einen, ihrem Seyn und Wirken angemeſſenen Körper, gleichſam ein buntes und ſchönes Haus, welches ſie ſich aus dem Dunkeln und Gränzenloſen der, zwar aller Qualität und Quantität ermangelnden, aber doch der Form empfänglichen, Materie baut. In dieſer Verbindung mit ihrem, von ihr ſelbſt aus der Materie gebildeten, Körper lebt die Seele in der Sinnenwelt, worin das Böſe ſich findet, an welchem die Seele Theil hat von Seiten ihrer Verbindung mit dem aus der Materie geformten Körper, durch welchen ſie zur Materie hinabgezogen wird. Aber es iſt die Beſtimmung der vernünftigen, ihrer Abkunft aus der Intellectualwelt ſich bewußten Seele, wieder zurück zu kehren zu der Urquelle des Guten und Vollkommenen, von welcher ſie emanirt,

und von der ſie auch nie getrennt iſt. Denn ſie vermag doch wieder in die höhere, von allem Böſen befreite und gereinigte Region der Intellectualwelt ſich zu erheben, wo ſie frei von allen ſinnlichen Einflüſſen, ſich in ihrer urſprünglichen Reinheit wieder findet, und, von Gott erfüllt, das wahre Leben in und bei Gott, dem abſolut Guten und Vollkommenen, genießt. Das Mittel, in dieſen vollkommenen Zuſtand zu gelangen, iſt die Reinigung, als ein Streben, von allem Irdiſchen und Sinnlichen ſich zu entfeſſeln. Denn nur die gereinigte, von allem Fremdartigen völlig geläuterte und befreite Seele hat die höchſte Stufe der Vollkommenheit errungen, welche die menſchliche Tugend erringen kann und muß. Auf dieſer höchſten Stufe ſteht die vollkommen geläuterte Seele am Ziele, wo ſie in vollkommener Vereinigung und Gemeinſchaft mit dem Urweſen, und in die Anſchauung deſſelben verſenkt, ſich ſelbſt als verklärt und durch dieſe Vereinigung als Eins mit dem Angeſchauten erblickt, und in dieſer Seeligkeit der Anſchauung des Urweſens ihr höchſtes Gut findet.

So endet, nach Tennemann's Urtheile, welches wir mit voller Ueberzeugung unterſchreiben können, die alexandriniſche Philoſophie, zu deren Begründung und ſyſtematiſchen Ausbildung Plotin den Grund zu legen verſuchte, wie ſie angefangen hatte. Ausgegangen von der erdichteten Möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen, nicht durch Denken, ſondern durch intellectuelle Anſchauung, als einer unmittelbaren, und abſoluten Erkenntniß der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, des Weſens der erkennenden Seele mit dem von ihr erkannten Urweſen, beſchließt ſie ihren Lauf am Ziele einer erträumten Vereinigung mit dem Realgrunde alles Seyns, als dem höchſten und letzten Ziele des Menſchen. —

In dieſem Ausgangs- und Endpuncte, wie überhaupt in den weſentlichſten Grundbegriffen und Grund-

sätzen vereinigten sich auch die Schüler und Nachfolger Plotin's, die jedoch, ohne den wissenschaftlichen Forschungsgeist und ohne das lebendige Interesse für Wissenschaft zu besitzen, welches den Gründer dieser schwärmerischen Philosophie beseelt hatte, immer mehr sich in die abentheuerlichsten Chimären verloren, und alle Arten von Wahn und Aberglauben, von Dämonologie, Magie und Theurgie mit dieser transscendenten Metaphysik und Hyperphysik verbanden; ja sogar in Erfindung und Verbreitung der ungereimtesten und abentheuerlichsten Theorien und Hypothesen mit einander zu wetteifern schienen. Wenn auf diese Weise, von der einen Seite betrachtet, auch diese neuere Emanationslehre, gleich den ihr vorangegangenen, die Wurzel aller Arten des Aberglaubens, und eine reiche Quelle der abentheuerlichsten Dichtungen und Träumereien geworden, unter dem Einflusse der schwärmerischen Denkart, und der phantasirenden Vernunft der nachfolgenden Neuplatoniker: so ist von der andern Seite doch auch das Verdienst nicht zu verkennen, welches der eine und der andere unter den Nachfolgern Plotin's um den metaphysischen Theil des Systems, dessen Principien sie alle ohne weitere Prüfung als wahr und unumstößlich gewiß, angenommen und vorausgesetzt, sich erworben, durch deutlichere und ausgeführtere Entwickelung, durch schärfere Bestimmtheit der Grundlehren, und durch eine lichtvolle und bündige Darstellung des Zusammenhanges derselben. So rühmt Tennemann von Porphyr, daß dieser gelehrte Commentator des Plotinischen Systems, theils die metaphysischen Grundsätze, worauf dieses System beruht, und die hauptsächlich den Unterschied des Seyns eines materiellen und immateriellen Dinges betreffen, mit ziemlicher Deutlichkeit und Bestimmtheit und in einem leichtübersehbaren Zusammenhange dargestellt, theils einzelne Lehren mehr entwickelt, mit andern Gründen unterstützt, und durch die Fülle seiner Gelehrsamkeit erläutert habe. Die letzte Stufe der Ausbildung erreichte endlich die schwärmeri-

ſche Philoſophie des Neuplatonismus durch Proklus, welcher mit ſeinem Syſtem eine Metaphyſik des Geiſterreichs noch feſter zu begründen, ſyſtematiſch darzuſtellen und zugleich zu erweitern ſuchte. Wir finden auch hier die weſentlichen Hauptlehren des Plotiniſchen Syſtems wieder, aber verbunden mit dem Beſtreben, von Gott, als dem oberſten Realprincip der Dinge und der abſoluten Einheit, eine ſo vollkommene wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu gewinnen, daß aus dem erkannten Seyn und Weſen Gottes der Prozeß der ewigen Erzeugung oder Emanation der Dinge, wodurch das Endliche aus der abſoluten Einheit hervorgegangen, mit mathematiſcher Evidenz conſtruirt, und die beſtimmte Art und Weiſe dargeſtellt werden könne, wie das Abſolute in dem Endlichen ſich uns offenbare. Unverkennbar iſt der Antheil, den an dieſen neuen transſcendenten Speculationen, in ſo weit ſie durch ihr Eigenthümliches ſich auszeichnen, die Pythagoräiſche Zahlenlehre hat, von deren erſten arithmetiſchen Grundbegriffen und Grundſätzen geleitet, die phantaſirende Vernunft des transſcendenten Metaphyſikers der Geiſterwelt, aus dem Urprincip der abſoluten Einheit die Totalität aller möglichen und wirklichen Dinge in triadiſcher Ordnung abzuleiten verſucht. Wie aus der abſoluten Einheit, als der Urquelle alles Guten und Vollkommenen, dem Grunde aller Göttlichkeit, zuerſt die Principe der Dualität, die Gränze nämlich und die Unbegränztheit, oder die Einheit und die Vielheit, woraus die Natur aller Dinge gemiſcht iſt, hervorgehen; und wie ſodann aus dieſen beiden Principien ein Drittes, aus beiden Gemiſchtes, als das Erſte der wirklichen Dinge, entſtehe, unter dem Charakter der erſten Dreiheit; oder einer Drei-Einheit des Seyns (οὐσία) des Lebens (ζωη) und der Intelligenz; — wie nun weiter aus dieſer erſten Drei-Einheit, die zweite, und aus dieſer die dritte Einheit entſpringt, und alle dieſe drei Trinitäten auf eine myſtiſche Weiſe die unbekannte Cauſſalität des erſten unmittheilbaren Gottes offenbaren; die

erſte Trinität nämlich, die unausſprechliche Einheit, die zweite, das Ueberſchwengliche aller Kräfte, die dritte endlich die vollſtändige Erzeugung aller Dinge; — das iſt die große Aufgabe, welche der phantaſirende Metaphyſiker zu löſen, das Geheimniß, welches er vollſtändig und mit mathematiſch-logiſcher Evidenz enthüllen zu können wähnte.

Aber kehren wir nun abgeſehen von den verſchiedenen Geſtalten und Modificationen, welche dieſelbe ſchwärmeriſche Philoſophie durch die Individualität ihrer Anhänger und weiteren Bearbeiter angenommen, die als philoſophiſche Schwärmer der dichtenden Phantaſie in Vereinigung metaphyſiſcher Speculationen mit allen Arten des Aberglaubens und der Schwärmerei einen unbegränzten Spielraum verſtatteten, zu Plotin ſelbſt wieder zurück, um den Geiſt und Charakter der hyperphyſiſchen Speculationen des Neuplatonismus in ſeiner erſten ſyſtematiſchen Form noch einmal von allen Seiten ins Auge zu faſſen, und auf dieſe klare, das Ganze umfaſſende Anſicht ein ſicheres und unbefangenes Urtheil gründen zu können.

Wenn Tennemann am Schluſſe ſeiner eben ſo gründlichen als ausführlichen aus der Quelle ſelbſt geſchöpften Darſtellung und Prüfung des Neuplatonismus, als Reſultat derſelben den Ausſpruch über dieſes Syſtem thut, daß ein ſtrenger Pantheismus und Fatalismus daſſelbe beherrſche; und wenn Tiedemann ein ähnliches Urtheil, namentlich über den Schöpfer dieſer Philoſophie, als eines wiſſenſchaftlichen Syſtems, den Plotin, fällt, daß derſelbe entweder groben oder feinen Spinozismus lehre: ſo werden wir keinen Anſtand nehmen dürfen, die Urtheile beider Kritiker zu unterſchreiben, jedoch mit der hinzugefügten genauern Beſtimmung, daß in dieſem Syſtem der Pantheismus die Form einer Emanationslehre angenommen.

Daß übrigens Plotin's Philoſophie, wie Tennemann darüber ſich erklärt, nach ſtrengen Regeln beurtheilt, weit weniger ein aus Principien abgeleitetes,

ſtreng verbundenes und vollſtändig entwickeltes Syſtem philoſophiſcher Erkenntniſſe oder dafür gehaltener Sätze, als vielmehr nur ein Aggregat von einzelnen Speculationen, Betrachtungen, Winken und Einfällen ſey, welche jedoch durch die allgemeine Tendenz und den herrſchenden Geiſt Einheit und Zuſammenhang haben, das zeigt ſich nur zu deutlich an der Vieldeutigkeit der Grundlehren dieſes Syſtems, und an den Widerſprüchen, woraus daſſelbe zuſammengeſetzt iſt.

Nach Tennemanns Urtheile beherrſcht alſo ein ſtrenger Pantheismus und Fatalismus das Syſtem der Neuplatoniſchen Philoſophie; und dieſes Urtheil gilt nun auch Plotins Syſteme insbeſondre, von welchem Tennemann behauptet, daß es auf einen verſteckten Spinozismus hinauslaufe, ja daß ſogar eine merkwürdige Stelle in demſelben ſich finde, worin der Pantheismus ziemlich deutlich ausgeſprochen ſey. Auf die nämliche Stelle hat auch Tiedemann ſein Urtheil über Plotin gegründet, daß derſelbe groben oder feinen Spinozismus lehre, je nachdem man die eine oder die andre Erklärungsart, welche die von ihm angezogene Stelle verſtattet, als die richtige annehmen will.

Wir haben dem Syſtem des Neuplatonismus hier ſeine Stelle angewieſen unter den verſchiedenen Emanationslehren, die aus der Vermiſchung und Verſchmelzung orientaliſcher mit occidentaliſchen Ideen ſich gebildet haben. Und als eine Lehre der Emanation wird ja auch allgemein, und iſt von jeher die Philoſophie der Neuplatoniker anerkannt worden; wofür ſie denn auch allerdings nach ihren weſentlichen Grundbegriffen und Grundſätzen muß gehalten werden. Nach den, vornehmlich im zweiten Abſchnitte von uns dargelegten Begriffsbeſtimmungen des Pantheismus im engern und im weitern Sinne, muß nun freilich zwar jede Emanationslehre unter die allgemeine Kategorie pantheiſtiſcher Syſteme aufgenommen, aber als Emanationslehre doch auch zugleich von jeder Lehre des Pantheismus, welche, wie z. B. der Spinozismus, dieſen Namen und Cha-

rakter im ſtrengen und eigentlichen Sinne führt, unterſchieden werden. Iſt nun Plotin's Lehre ein ſtrenger, eigentlicher Pantheismus, und doch auch zugleich eine Lehre der Emanation: ſo hat er, nach Tiedemann's Urtheil, allerdings dadurch, daß er zwei verſchiedene Formen zur Einheit Eines Ganzen vereinigen wollte, ſeinem ganzen Syſtem ein zweideutiges, zwitterartiges Anſehen gegeben, und aus Widerſprüchen es zuſammengeſetzt. Und in der That iſt doch in der, von Tiedemann und Tennemann als merkwürdig angeführten, Stelle der eigentliche ſtrenge Pantheismus nicht etwa nur ziemlich, ſondern wirklich ganz deutlich, mit unzweideutigen Worten ausgeſprochen. Wir wollen die merkwürdige Stelle hier ganz herſetzen, wie auch Tennemann es gethan hat, um über den Sinn derſelben nach dem Zuſammenhange des Ganzen mit Sicherheit urtheilen zu können. Hier iſt ſie:

Ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτῶ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτῶ, καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαςῆς ἓν εἰς πάντα, καὶ φαινόμενον πολλά, καὶ γινόμενον πολλά. οἷον ὅταν κινηθῇ, καὶ τὸ πολύχυν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι, ἡμᾶς τε οἷον μοίρας αὐτῶ προφέροντας, ταύτας ἓν ἕκαςον τίθεσθαι καὶ γένος λέγειν, ἀγνοῦντας ὅτι μὴ ὅλον ἅμα εἴδομεν, ἀλλὰ κατὰ μέρος προφέροντες πάλιν αὐτὰ συνάπτομεν, οὗ δυνάμενοι ἐπὶ πολὺν χρόνον αὐτὰ κατέχειν, σπεύδοντα πρὸς αὐτά· διὸ πάλιν μεθίεμεν εἰς τὸ ὅλον, καὶ ἐῶμεν ἓν γενέσθαι, μᾶλλον δὲ ἓν εἶναι (Ennead. VI. L. II. c. 3).

Wer kann hier — ruft Tennemann aus, nachdem er die ganze Stelle im Grundtexte citirt hat — die natura naturans und naturata verkennen! Allerdings ſcheint hier die Lehre vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen, oder der Welt der Dinge zu Gott, ganz im Sinne des ſtrengen Pantheismus gedeutet werden zu müſſen, wie wir den allgemeinen Grundcharakter

er ſich wenigſtens problematiſch darüber ausdrückt — vielleicht überhaupt nicht behaupten dürfe, das Eine ſey Urſache der übrigen Dinge. Dieſer Vorſtellungsart zufolge wäre demnach Gott nicht die Urſache des Univerſums, ſondern dieſes unerzeugte Univerſum ſelbſt, ganz und ungetheilt, als abſolute Einheit und Totalität zumal und zugleich.

Wie ſtimmt nun aber — dürfen wir wohl fragen — die, in der angeführten Stelle gegebene, auf Grundbegriffe und Grundſätze des eigentlichen, ſtrengen Pantheismus gegründete Weltanſicht überall nur mit der Emanationslehre des Neuplatonismus zuſammen? — Für Plotin, den Pantheiſten, iſt Gott ein in ſich ſelbſt geſchloſſenes All, und die unzertrennliche copula der Einheit und der Vielheit, oder des Unendlichen und des Endlichen. Dagegen Plotin der Emanationslehrer, in Gott ein durch ſucceſſive Generationen ſich propagirendes Urweſen erkennt, welches von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres producirt, bis endlich die Productionskraft deſſelben in einem Privativen und Negativen — der Materie — ſich verliert.

Welche von beiden Vorſtellungsarten mag nun wohl der Schöpfer des Neuplatonismus, als eines wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Syſtems, für die wahre gehalten haben? Nach ſeinen, in der angeführten Stelle mit klaren und unzweideutigen Worten ausgeſprochenen Aeußerungen müßte ihm der Pantheismus für eine Lehre der abſoluten Wahrheit, die Emanationslehre dagegen für eine Lehre gegolten haben, die lediglich nur für uns, für unſre beſchränkte Vorſtellungs- und Faſſungskraft relative Wahrheit und Gültigkeit hat. Als Emanationslehrer zertheilt Plotin die an ſich ungetheilte und untheilbare abſolute Einheit in drei beſondere Weſen, die ſogar dem Range nach von einander ſich unterſcheiden; ſo wie derſelbe Emanationslehrer überdies auch noch in ſeinem dritten, an Vollkommenheit den beiden erſten nachſtehendem göttlichen Princip, der Welt-Seele, eine Vielheit und Differenz von höhern

und niedern Kräften unterscheidet. Aber diese Spaltung des ursprünglichen und absolut Einen in eine Dreiheit von besondern Wesen und Principien, und die ganze Differenzirung des an sich einförmigen, einfachen und indifferenten Seyns durch eine Stufenreihe von lauter individuellen, zwar nicht der Art, aber doch dem Grade nach von einander verschiedenen Dingen, hat doch nur subjective Wahrheit und Gültigkeit. Der Grund davon liegt nämlich lediglich darin, daß wir jedesmal nur Theile von dem absolut Einen fassen, diese Theile sodann zu besondern Wesen machen, und sie als besondre Gattungen und Arten von Dingen (als besondre Daseynsformen oder Modi des Seyns) benennen, unwissend, daß wir das Ganze nicht zugleich und zumal (in seiner absoluten Totalität) erblicken, sondern, immer nur Theilweise dasselbe auffassend, diese einzeln aufgefaßten Theile nun erst wieder zusammenfassen, unvermögend auf lange Zeit dieselben vollständig in absoluter Einheit und Totalität zu begreifen u. s. w.

Mit dieser Aufweisung des Grundes der Theilung und Differenzirung des absolut Einen und einfachen Seyns in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Dingen, giebt uns Plotin den Schlüssel zu Vereinigung seiner beiden Weltansichten, und zu Ausgleichung des Widerspruches zwischen beiden. Offenbar sind es zwei verschiedene Standpuncte, die der Philosoph für beide Ansichten genommen hat. Als Pantheist steht er auf dem Standpuncte der speculativen Vernunft, auf welchem er die Idee des Absoluten in ihrer reinen, durch keine Gegensätze getrübten Einheit und Einfachheit und absoluten Totalität erblickt. Als Emanationslehrer hat er sich auf den Standpunct des, die Eine und einfache Vernunftidee des Absoluten in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Wesen und Kräften zerlegenden und differenzirenden Verstandes gestellt, um mit dessen Hülfe einerseits das theoretische Interesse und Bedürfniß durch Erklärung des Ursprungs und der Beschaffenheit der Welt der Dinge, andrerseits zugleich das prak-

tiſche durch Erklärung des Böſen in der Welt, vermittelſt der Hypotheſe der Emanation erklären zu können. Die, auf dieſen zwei verſchiedenen Standpuncten gefaßten Anſichten, jene Vernunftanſicht in ihrer abſoluten, und dieſe Verſtandesanſicht in ihrer relativen Wahrheit, mußten ſich nun aber doch auf irgend eine Weiſe vereinigen laſſen. Und den Punct dieſer Vereinigung meint Plotin darin eben gefunden zu haben, daß zwar der Grund der wirklichen Theilung und Differenzirung des an ſich untheilbaren abſolut Einen und All, einzig und allein in die Unkenntniß, die Beſchränktheit und Unvermögenheit des, über ſeinen beſchränkten Horizont nicht hinaus gehenden, und die Idee der abſoluten Einheit in der Fülle ihrer abſoluten Unendlichkeit und Totalität nicht zu begreifen vermögenden Verſtandes zu ſetzen ſey; daß aber doch auch zugleich der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Theilung und Abſonderung in dem abſolut Einen ſelber, nämlich in der ſich vervielfältigenden Natur deſſelben, müſſe geſucht werden. Denn dieſe Natur verurſache es eben, daß das Eine nicht das Eine ſey (*τὸ πολύχουν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι*). Unter dieſer ſich vervielfältigenden Natur des Einen iſt wohl nichts anders zu verſtehen, als eben dies, daß in ihm der Grund der Möglichkeit enthalten ſey, unter unendlich vielen und mannigfaltigen Formen unſerm Verſtande ſich darzuſtellen und von demſelben erkannt zu werden, ohne daß es darum aufhöre, doch immer das Eine zu ſeyn und ohne Veränderung das Eine zu bleiben; Eines in ſeinem Weſen; ein Vieles und Mannigfaltiges nur, von Seiten ſeiner vielfältigen Formen betrachtet.

Das Eine, als das Princip alles Realen, und als den höchſten Punct der Vereinigung alles Seyns, mit dem Organe der Vernunft in unmittelbarer, intellectueller Anſchauung erkennend, entwickelt der Neuplatoniker aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, vermittelſt der Hypotheſe die Emanation, durch die er, von Grund aus Alles,

nach dem Gesetze der Descendenz, aus dem absolut Einen glaubte herleiten und erklären zu können. — Und welche eigenthümliche Gestalt hat nun die Lehre der Emanation im Neuplatonismus angenommen? —

Wir haben früher bereits das neuplatonische System für die reinste und geläuterste, im Geiste des Intellectualismus ausgebildete Lehre der Emanation erklärt, welcher darum auch der Vorzug vor allen andern Systemen ihrer Art müsse eingeräumt werden. Es fragt sich nun: verdient sie wirklich in jedem Betracht, und ohne alle Einschränkung diesen Vorzug; oder zeigt sie nicht auch eine Seite, von welcher ihr intellectueller Charakter als getrübt und entstellt durch sinnliche Vorstellungsarten und durch Bilder, aus der Sinnenwelt hergenommen, erscheint?

Unser Tiedemann findet unter andern einen Unterschied zwischen den ältern Kabbalisten und den alexandrinischen Eklektikern darin: daß jene einen physischen, diese dagegen einen logischen Ausfluß zum Grunde gelegt hätten. Er bemerkt dabei: „ob und wie fern an Erfindung dieser logischen Emanation Plotin Theil habe, könne nicht bestimmt werden; an ihrer Ausbildung aber und mehreren Befestigung scheine er allerdings beträchtlichen Antheil zu haben; seine mancherlei Darstellungen und Erläuterungen wären vor ihm wenigstens nicht gefunden worden.“ Allerdings ist der Charakter einer logischen Emanation an Plotin's Theorie ganz und gar nicht zu verkennen. Dem fortschreitenden Gange des reinen Denkens gemäß geht der dialektische Metaphysiker von dem höchsten, dem einfachsten und allgemeinsten, aber darum freilich auch inhaltleersten aller Begriffe, dem Begriffe der absoluten Einheit aus; und steigt sodann von diesem, dem Gesetze der Stetigkeit folgend, durch Hinzusetzung von Bestimmungen, zu dem Besondern herab. Nun verwandelt er, durch Hypostasirung und Objectivirung der Begriffe, diese logische Ableitung derselben in eine logische Emanation der mannigfaltigen Wesen und Daseynsformen aus dem Urwe-

ſen und Urſeyn, und macht aus der logiſchen Rangordnung der Begriffe eine reale, objective der verſchiedenen Weſen und Daſeynsformen, nach ihrem nähern oder entferntern Verhältniſſe zu dem höchſten Princip.

Aber die Phantaſie des Intellectualphiloſophen, welcher die inhaltleeren Begriffe nicht genügen konnten, verſinnlichte dieſelben durch das Bild eines intellectualiſirten Lichts, und verwandelte dergeſtalt die reine logiſche Emanationslehre in die phyſiſche Theorie einer Lichtausſtrahlung und eines Lichtausfluſſes. Wie das Licht aus der Sonne, ſo ſtrömt aus dem reinen, geiſtigen Urlichte des Urweſens zunächſt und unmittelbar das erſte reinſte Licht aus, der erſte Verſtand, welcher, weil er aus dem Urlichte ausgefloſſen, und auf dieſes Licht hinblickt und von demſelben ganz erfüllt wird, ſelbſt Licht ſeyn muß. Von dieſer Seite betrachtet, würde alſo doch dieſe hoch geprieſene intellectuelle Emanationslehre des Neuplatonismus nicht minder, wie die kabbaliſtiſche, in einen feinen Materialismus mit ihrer Lichttheorie ausgehen, und ſich von der kabbaliſtiſchen Lichtemanation nur in der beſondern Vorſtellungsart unterſcheiden, wonach dieſe aus dem alles erfüllenden Urlichte, nachdem daſſelbe ſich erſt in ſich ſelbſt zurückgezogen, die Dinge ausſtrömen läßt. Aber dieſer materialiſtiſchen Vorſtellungsart ohngeachtet iſt es doch auch gar nicht zu verkennen, daß Plotin's Lehrbegriff der Emanation, wie auch Tiedemann davon rühmt, den ſtärkſten Hang zum Intellectualismus habe, indem er aus Verſtandesbegriffen alles herleiten, und auf die Grundſätze deſſelben alles hinauslenken wollte. Bei dieſer entſchiedenen Tendenz des Syſtems zum Intellectualismus dürfen wir demnach auch annehmen, daß die empiriſchen Vorſtellungsarten von Licht und Lichtausflüſſen, ſo wie die mathematiſchen Anſchauungsformen von Raum und Zeit mehr nicht denn bloße Schemata zur Conſtruction der intellectuellen Objecte ſeyn ſollten. Die ſpeculative Vernunft gab in und mit der Idee des Abſoluten, unter dem Charakter der abſoluten Einheit,

das erſte Princip her; der Verſtand entwickelte daraus ſeinen Denkgeſetzen gemäß ein ganzes Syſtem der Intellectualwelt; und die Einbildungskraft trat dann erſt hinzu, um die, vom Verſtande objectivirten und hypoſtaſirten, in reale Weſen umgeſchaffenen Begriffe, durch die mathematiſchen Anſchauungen von Raum und Zeit, ſo wie durch die empiriſche Anſchauung des Lichts zu ſchematiſiren, nachdem dieſe aus der Sinnenwelt genommenen, und auf die Verſtandeswelt übergetragenen Objecte ſelbſt erſt waren intellectualiſirt worden.

Für ein Intellectualſyſtem müſſen wir demnach allerdings wohl das Syſtem Plotin's anerkennen. Aber wie ſehr unterſcheidet ſich doch dieſer tranſcendente, myſtiſche Intellectualismus von dem Intellectualſyſteme Platon's, ſo wie aller der Intellectualphiloſophen, die im Sinne und Geiſte Platon's in dem erſten Princip eine höchſte, die Welt nach Ideen bildende Intelligenz erkennen. In Plotin's Intellectualſyſteme nimmt die Intelligenz nicht die erſte, ſondern nur erſt die zweite Stelle ein, als das zweite Princip, dem Range nach geringer als das erſte, weil es nach dem erſten iſt, als das zuerſt aus ihm Emanirte. Das abſolut erſte Princip ſelber aber, als der Realgrund alles Wirklichen, iſt in dieſem Syſtem weder ein Denkendes noch ein Gedachtes, weder Subject noch Object, ſondern ein leeres und abſtractes Weder — Noch, unter dem Charakter der abſtracten, abſoluten Einheit und Indifferenz. Alſo nicht in Anſehung des erſten, ſondern erſt in Beziehung auf ihr zweites göttliches Princip iſt Plotin's Lehre für ein Intellectualſyſtem zu erklären. Und was iſt denn nun eigentlich das abſolut erſte Princip in dieſem Syſtem? — Es iſt, genau betrachtet, wohl nichts anders, als die an ſich unlebendige und undenkende form- und qualitätenloſe Materie der intelligiblen Welt, woraus die Intelligenz, als das thätige Princip alles geiſtigen Lebens, alle beſondern Daſeynsformen in der Intellectualwelt erzeugt. Erſt mit dieſem zweiten Princip beginnt alle Thätigkeit; denn erſt von der In-

telligenz geht alle Thätigkeit aus. Wenn nach der Plotin'schen Emanationslehre — wie Schelling einmal die ihr eigene Vorstellungsart nicht untreffend beschreibt — das Ueberfließende überfließt nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, sondern durch seine eigene Schwere; wenn es sich losreißt und nicht abgestoßen wird, so kann allerdings das Urwesen nur als ruhiger Grund der Dinge angenommen, und es muß dagegen die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das, woraus es emanirt, gelegt werden. Als ruhiger Grund der Dinge kann demnach das Urwesen auch nicht das Princip der Wirklichkeit, sondern lediglich der Möglichkeit derselben, mithin auch nicht das Vollkommenste actu, sondern blos potentia seyn. Es ist das Eine und All alles Seyenden und Realen, aber nur als ein völlig Unbestimmtes, blos Bestimmbares, durch die Thätigkeit der Intelligenz, als des formenden Princips, erst zu Bestimmendes. In diesem System ist sonach das erste Princip im Grunde nichts anders als ein logisches Chaos; denn es ist die formlose, unlebendige und unthätige Materie, welche der Bedingung nach der Form voran geht, und woraus, als dem ruhigen Grunde der Möglichkeit der Dinge, erst die Wirklichkeit derselben durch die Thätigkeit des Emanirenden, der obersten Intelligenz, hervorgegangen ist. Ein intelligibles Chaos also, der ruhige, für sich durchaus beschaffenheitlose und indifferente Urgrund, wäre das Urwesen und Urprincip der Dinge in diesem Intellectualsysteme, in welchem Alles zu lebenden und vorstellenden Wesen gemacht, aber doch aus der Sphäre dieser Wesen das Erste wie das Letzte ausgeschlossen wird: das Ueberwesen wie das Unwesen. — Wohl mögen wir darum mit Tennemann es unbegreiflich finden, wie man sich so lange täuschen können, eine Theorie für eine Realerklärung des Seyns zu halten, in welcher man nicht einsieht, wie aus dem Urwesen, welches nicht lebet und ohne Vorstellungen ist, das Leben und das Vorstellen hervorgehet, noch wie das

letzte Producirende ein Product hervorbringt, welches ohne Leben und ohne Vorstellung ist.

Und doch hat man sich so lange getäuscht, täuscht sich noch immer fort, und wird nicht aufhören sich zu täuschen, so lange man, von dem Vorurtheil eines speculativen Wissensdünkels geblendet, den vergeblichen Versuch nicht wird aufgeben mögen, aus dem absolut Einen und einfachen Urwesen, welches die Vernunft als die Wurzel alles Daseyns annehmen und voraussetzen muß, alle Dinge ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach abzuleiten, indem man das Absolute, als obersten Erkenntnißgrund setzen, und die Idee desselben zum alleinigen Princip einer vollendeten Wissenschaft im strengsten Sinne, als einer Wissenschaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge, oder der absoluten Einheit und Allheit, machen will. Wie oft, und auf wie mancherley Weise die Versuche dieser Art sind erneuert worden; welchen ausgebreiteten und bis auf unsre Zeit sich erstreckenden Einfluß die Emanationslehre des Neuplatonismus insbesondre auf die Gestaltung unserer neuern und neuesten Philosophie nicht nur, sondern auch selbst auf die christliche Theologie durch ihre Vereinigung mit derselben gehabt hat, darüber wird uns der Fortgang der Geschichte des Pantheismus in den Perioden unsrer neuern und neuesten Philosophie belehren.

Fünfter Abschnitt.

Der Pantheismus in seinem Uebergang in die christliche Theologie, und seiner Ausbildung zu einem System der christlichen Philosophie durch ältere und neuere christliche Theologen und Philosophen.

Die erste christliche Philosophie haben wir bereits vorgefunden bei den Gnostikern, welche gewisse orientalische Philosopheme zu Erreichung des Zweckes einer

höhern Erkenntniß der Grundlehren des Christenthums benutzten, und ihre auf diesem Wege gewonnene Gnosis der gemeinen christlichen Lehre entgegensetzten. Aber die Lehre dieser ersten christlichen, sogenannten Philosophen wurde von der Parthey der Lehrer der orthodoxen Kirche als Ketzerey bestritten, und aus der orthodoxen Kirche ausgestoßen. Unter diesen ersten orthodoxen Kirchenlehrern selbst gab es indessen doch auch mehrere, welche selbst eine Religionsphilosophie hatten, die sie mit den Dogmen ihres orthodoxen kirchlichen Systems, als vereinbar mit dem Princip des strengen Supernaturalismus, zu vereinigen, und durch ihre Gnosis jene ketzerische zu bekämpfen und auszurotten suchten. Diese, in der rechtgläubigen Kirche entstandene Religionsphilosophie unterschied sich wesentlich von dem, unter den heterodoxen Kirchenpartheien, vornehmlich bei den Gnostikern und Manichäern herrschenden Geiste der Speculation, dadurch, daß die Lehrer der orthodoxen Kirche von ihren philosophischen Kenntnissen keinen andern Gebrauch machten, als nur zur Befestigung und Aufklärung der, durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten des Glaubens. Daß war nun insbesondre der Fall bei den Kirchenvätern, die in der Schule der Alexandriner und Neuplatoniker sich gebildet, und aus der Quelle philosophischer Speculationen dieser Schule ihre γνῶσις, oder philosophische Erkenntniß der Religion geschöpft hatten. Sie also waren es auch eigentlich, durch welche die Neuplatonischen Lehren von Gott und der Welt fortgepflanzt und in die christliche Theologie eingeführt wurden. Wir nennen hier vor allen andern den großen Schüler des Clemens von Alexandrien, den Origines, welcher mit Recht als der eigentliche Urheber der Religionsphilosophie kann angesehen werden, indem sein forschender philosophischer Geist am tiefsten das Bedürfniß fühlte, die Glaubenswahrheiten durch philosophische Principien zu begründen und das Einzelne zum System eines Ganzen zu vereinigen. Bei diesem, auf Begründung und systematische Ausbildung eines

wiſſenſchaftlichen Lehrbegriffes der chriſtlichen Religion, als einer chriſtlichen Philoſophie, zum Unterſchiede von einem blos populären Lehrbegriffe derſelben, gerichteten Beſtreben, offenbart ſich die ſpeculative Tendenz und Abſicht des philoſophiſchen Religionslehrers, welcher von den Gründſätzen und Grundlehren der Alexandriner, in deren Schule er ſich gebildet, Gebrauch machte, um mit Hülfe derſelben eine chriſtliche Philoſophie zu Stande zu bringen, in welcher die Grundwahrheiten des Glaubens durch die höchſten Speculationen des Neuplatonismus begründet und aufgeklärt, und zum Syſtem Eines Ganzen ſollten vereiniget werden. Das Univerſum in ſeiner Einheit und Unendlichkeit zu erforſchen, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen zu ergründen und zu einer wiſſenſchaftlichen Einſicht zu bringen, zu befriedigender Löſung dieſes höchſten ſpeculativen Problems, verlor ſich der ſpeculative Denker in Anſichten und Vorſtellungsarten, die als unvereinbar mit dem Lehrbegriffe des orthodoxen Kirchenglaubens befunden, und daher als Ketzereien verworfen wurden. Dieſe ſpeculativen Anſichten und Vorſtellungsarten waren aber die Frucht ſeines Studiums der neuern alexandriniſch-platoniſchen Philoſophie, deren metaphyſiſche Lehren, Gott und das Verhältniß deſſelben zur Welt betreffend, der neuplatoniſirende Kirchenvater, welcher zu Alexandrien auch die philoſophiſche Schule des Ammonius Sakkas, dieſes berühmten Gründers und eifrigſten Beförderers des Syſtems des alexandriniſchen Platonismus beſucht hatte, in die chriſtliche Theologie übertrug, und mit derſelben glaubte vereinigen, ja ſogar die Grundwahrheiten der chriſtlichen Dogmatik, und insbeſondre die Geheimnißlehren derſelben, durch die ſpeculativen Lehren des Neuplatonismus beſtätigen und aufklären zu können. Als Belege dazu mögen folgende Aeußerungen und Behauptungen aus den Werken des, im Sinne und Geiſte der neuplatoniſchen Emanationslehre philoſophirenden Religionslehrers, welcher nach dem Urtheile unſers neuern gründlichen und

verdienſtvollen chriſtlichen Kirchenhiſtorikers Schröckh, freigebiger, als irgend ein anderer alter Kirchenlehrer, die griechiſche Philoſophie über den herrſchenden Lehrbegriff ausgeſchüttet, hier angeführt werden.

In dem Buche dieſes Kirchenvaters περὶ ἀρχῶν, oder von den Gründen des chriſtlichen Glaubens, welches unter allen übrigen am meiſten berüchtiget iſt und woraus auch die bedeutendſten Beſchuldigungen hergenommen ſind, findet ſich die Lehre von drei göttlichen, einander untergeordneten Principien, die der chriſtliche Religionsphiloſoph auf die chriſtliche Dreieinigkeitslehre zu Begründung und Aufklärung derſelben anwendet. In dieſer Anwendung iſt das erſte göttliche Princip der Vater, das zweite, der Sohn, geringer als der Vater, ſo wie das dritte Princip, der heilige Geiſt, wiederum geringer als der zweite Gott, nach dem erſten und höchſten. Wie nach Plotin's Lehre von der göttlichen Trias, dem abſolut Erſten und Einen, als dem Urweſen und Urſeyn, ausſchließend nur das Prädicat des ſchlechthin Guten zukommt: ſo wird auch nach der Lehre des chriſtlichen Religionsphiloſophen, daſſelbe Prädicat des abſolut Guten ausſchließend nur dem Vater, als dem erſten göttlichen Princip, beigelegt; der Sohn dagegen, als das zweite Princip, nur für ein Bild von der abſoluten Güte des erſten erklärt. Wie ferner in Plotin's Lehrbegriffe von den drei göttlichen Principien, das Erſte, als das Urweſen und Urſeyn, auch das Realprincip aller Dinge insgeſammt und ihre Zeugungskraft; das zweite Princip nach dem erſten, die göttliche Urintelligenz, zunächſt nur das Princip der Intellectualwelt iſt: ſo wird auch, nach einer gewiſſen Analogie, in dem Lehrbegriffe des chriſtlichen Religionsphiloſophen behauptet, daß der Vater allein nur auf alle Weſen wirke, der Sohn dagegen (der λόγος νοητὸς, oder die Plotiniſche Intelligenz) blos auf die vernünftigen, als das unmittelbare Realprincip der Intellectualwelt.

Die ſinnliche Vorſtellungs- und Erklärungsweiſe, wie das zweite Princip aus dem erſten hervorgegangen, durch Vergleichung der ewigen Zeugung des Sohnes mit der Zeugung des Glanzes oder Strahls aus dem Lichte, ſtimmt vollkommen überein mit Plotin's Vorſtellungsweiſe von dem Urweſen, als dem Urlichte, aus welchem unmittelbar und unaufhörlich ein, das Eine umgebender Lichtkreis ausſtrömet, welcher eben die Intelligenz iſt.

Auch ſeine Weltanſicht hat der chriſtliche Religionsphiloſoph nach dem Muſter der alexandriniſchen Schule ſich gebildet; denn es iſt die Anſicht von der Welt, als einem lebenvollen, großen Ganzen, oder einem großen unendlichen Weltthiere, das von Einer Seele, der Kraft und dem Worte Gottes (dem λόγος) zuſammen gehalten wird.

Wenn endlich der chriſtliche Religionsphiloſoph ein Seyn und Leben der menſchlichen Seelen, wie aller übrigen Seelen, dergleichen er auch ſelbſt den Geſtirnen beilegt, vor der Vereinigung mit ihren Körpern annimmt, und wenn er den vernünftigen Seelen der Menſchen die Ausſicht zur Rückkehr in Gott und zur Vereinigung mit demſelben auf dem Wege einer ſtufenweiſen Erhebung und Annäherung, unter Bedingung ihrer erfolgten vollkommenen Läuterung und Heiligung eröffnet: ſo weiſet er uns auch mit dieſen Lehren ſeiner chriſtlichen Religionsphiloſophie die Quelle an, woraus dieſe Lehren ſind geſchöpft und zum Syſtem einer chriſtlichen Religionsphiloſophie von ihm umgebildet worden. Den, aus dem Syſtem des Neuplatonismus entlehnten, und in die chriſtliche Theologie übergetragenen Vorſtellungsarten und Lehren von Seiten der platoniſirenden Kirchenväter und des Origines insbeſondre, widerſetzten ſich zwar die andern Kirchenväter, die dieſe Lehren, als die chriſtliche Theologie entſtellend und verfälſchend, als Ketzereien verwarfen. So erwarb ſich insbeſondre Auguſtinus das Verdienſt, die Emanationslehre am eifrigſten und mit den vollgültigſten Gründen beſtritten, und da-

gegen die Schöpfungslehre als die einzige vernunftgemäße Ansicht gerechtfertigt zu haben. Aber diesen orthodoxen Kirchenlehrer verleitete doch auch selbst der Hang zur Speculation, welcher ihn über die Gränzen des Wissens hinausführte, zu Vorstellungsarten, durch die er sich in pantheistische Ansichten verlor. Wenn z. B. Augustinus, um die Allgegenwart Gottes zugleich dem Verstande begreiflich zu machen, die Behauptung hinstellt: Gott sey seiner Substanz nach überall und durch Alles verbreitet, und da er nicht in irgend einem Orte seyn könne, wie ein Körper irgendwo ist, so müsse Alles, als in ihm existirend, und Er selbst also als die schöpferische Substanz der Welt, die Er ohne Last in sich enthält, gedacht werden. Zu dieser Vorstellungsweise, durch welche die pantheistische Idee der Immanenz, oder der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes deutlich sich ausspricht, bekannten sich auch viele andre Kirchenväter, wenn sie sich Gott, als die ganze Welt durchdringend, sie umschließend, oder als den Raum der ganzen Welt dachten, und diese Spinozistische Vorstellungsart von der unendlichen, das All umfassenden Ausdehnung Gottes, als die wahre Vorstellungsart, der falschen grobsinnlichen Vorstellungsweise von einer begränzten Ausdehnung Gottes, als eines Körpers, entgegensetzten.

Mit diesen speculativen Ansichten und Vorstellungsarten der ersten Kirchenlehrer von der Natur und dem Verhältnisse Gottes zur Welt, wurde ein pantheistischer Saame auf das Feld der christlichen Theologie ausgestreut, welcher sich weiter fortpflanzte, und zunächst im Zeitalter der Scholastik denjenigen spätern Kirchenlehrern, die ihre mystisch speculative, zum Idealen und Uebersinnlichen entschieden sich hinneigende Denkart dem Platonismus vorzugsweise geneigt machte, zum Stoff diente, woraus sie ihre, auf pantheistische Grundbegriffe und Grundsätze gebaute, christliche Religionsphilosophie entwickelten.

Unter den Kirchenlehrern des Mittelalters, welche als Selbſtdenker in die Fußſtapfen ihrer Vorgänger, der erſten und älteſten philoſophirenden Kirchenlehrer traten, indem ſie auf Vereinigung der Philoſophie und Religion ihr Nachdenken und Beſtreben richteten, ſteht unſtreitig oben an der, in der erſten Periode der Scholaſtik lebende, durch ſeine gelehrte Bildung, wie durch ſeinen philoſophiſchen Geiſt und ſeinen Einfluß auf die Nachwelt gleich merkwürdige Johannes Scotus Erigena, welcher, als Philoſoph und Theologe die Trennung zwiſchen Philoſophie und Religion aufhebend, beide in Eins zu verbinden ſuchte. Die höhere und würdigere Idee, die dieſer geiſtvolle philoſophirende Denker von der wahren Philoſophie, als von einer lebendigen Wiſſenſchaft ſich gebildet, welche die Gründe aller Dinge zu erforſchen ſtrebt, und ſie auch findet; und die dieſer hohen Idee gemäß mehr denn eine gehaltloſe, grübleriſche Dialektik ſeyn ſoll, hatte ihn zu der Ueberzeugung geführt, daß die wahre Philoſophie nichts anders als die wahre Religion, und die wahre Religion nichts anders als die wahre Philoſophie ſey. Von dieſer Vorausſetzung der Einheit und Identität der Philoſophie und Religion in Anſehung ihres Gegenſtandes wie ihres Zweckes ausgehend, wonach es nur eine Wahrheit geben kann, und das Wahre in der Philoſophie auch das Wahre in der Theologie und umgekehrt ſeyn muß, ging der philoſophiſche Religionslehrer nun weiter fort auf dem Wege der Begründung und ſyſtematiſchen Ausbildung einer chriſtlichen Philoſophie, auf welchem ihm bereits die erſten Lehrer der orthodoxen Kirche — die Kirchenväter — ja ſelbſt früher noch die Lehrer gewiſſer ketzeriſcher chriſtlicher Partheien, wie die Gnoſtiker und Mänichäer, vorangegangen waren, deren γνῶσις doch auch nichts anders als eine höhere und erweiterte wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Dogmen des chriſtlichen Glaubens ſeyn ſollte.

Daß Scotus Erigena für die wahre Religion keine andere anerkannte, als die chriſtliche, deren Grund-

lehren er daher durch Principien der Vernunft zu begründen und zum Syſtem eines wohlgeordneten und harmoniſchen Ganzen zu vereinigen ſtrebte, das dürfen wir von dem chriſtlichen Theologen vorausſetzen. Nicht eben ſo aber eine blinde und unbedingte Anerkennung und Annahme des herrſchenden Kirchenglaubens und ſeiner auf Autorität beruhenden Grundlagen. Denn eine ſolche ſclaviſche Unterwerfung unter Autoritäten war mit den freien Forſchungen ſeines ſelbſtdenkenden philoſophirenden Geiſtes unverträglich, welcher ſein Streben auf Begründung und Ausbildung eines gründlichen und alles umfaſſenden, aus der Quelle der Vernunft abgeleiteten Syſtems der menſchlichen Erkenntniß gerichtet hatte. In ſeiner höchſten Tendenz ging dieſes Syſtem auf Erforſchung des Urweſens und Urſeyns, und des Seyns und Weſens der Dinge, wie ſie an ſich und in dem Abſoluten gegründet ſind, und im Verhältniſſe zu demſelben, als der Urquelle alles Seyns, ſtehen. Eine befriedigende Löſung der Aufgabe dieſer Wiſſenſchaft, die ihm die höchſte, göttliche Philoſophie war, glaubte Scotus Erigena in den Speculationen der alexandriniſchen Schule gefunden zu haben. Dieſen alſo iſt ſein Syſtem nachgebildet, welches ſonach in den Hauptſätzen mit den Grundlehren des alexandriniſchen Neuplatonismus vollkommen übereinſtimmt, und nur, wie Tennemann bemerkt, theils durch manche neue Beſtimmungen, theils durch eine andere Form der Entwickelung ſich unterſcheidet. Da nämlich der chriſtliche Religionslehrer aus den Lehren der Alexandriner eine chriſtliche Philoſophie zu bilden ſuchte, hatte er darum auch die Ideen jener Schule ſo aufgefaßt und gedeutet, daß ſie mit den von ihm als wahr anerkannten Dogmen des Kirchenglaubens zuſammen ſtimmten, und durch ſie philoſophiſch begründet werden konnten. Die Darſtellung dieſer göttlichen Philoſophie, als einer chriſtlichen Philoſophie, iſt der Inhalt ſeines berühmten Werkes de divisione naturae, in welchem er insbeſondre auch den Grundgedanken ſeines Lieblingsſchriftſtellers, des Pſeudo-Dionyſius,

deſſen myſtiſche Schriften er überſetzt hatte, ohne ihm jedoch in ſeinen myſtiſchen Schwärmereien zu folgen, entwickelt und ausführt. Dieſer, aus dem Studium des Dionyſius Areopagita geſchöpfte Grundgedanke iſt die Idee: Gott, als das allein wahre Weſen und Seyn, iſt das Weſen aller Dinge; und das Weſen aller Dinge iſt Gottes überſchwengliches Weſen, woraus alle Fülle der Dinge ſich entwickelt und in daſſelbe wieder zurückkehrt.

Dieſe pantheiſtiſche Idee iſt nun der Mittelpunct ſeines, die Theologie mit der Philoſophie vereinigenden Syſtems; ſie iſt das Princip, woraus er ſeine chriſtliche Philoſophie, als eine Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge entwickelt. Dieſe Philoſophie ſelbſt iſt demnach keine andere, als eine Philoſophie des Pantheismus unter der Form des alexandriniſchen Emanationsſyſtems, deſſen erneuerte Darſtellung durch Scotus aber doch, wie Tennemann davon rühmt, mit größerer Klarheit durchgeführt, und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der chriſtlichen Kirche verwebt iſt.

Wir heben hier für unſern Zweck aus dieſem Syſtem, wovon uns Scotus am Ende ſeines gedachten Buches: de divisione naturae, eine gedrängte Ueberſicht gegeben, nur diejenigen Hauptpuncte aus, die ſeinen Charakter als eine chriſtliche Religions-Philoſophie des Pantheismus, hinreichend bezeichnen können.

Die Natur, worunter unſer Philoſoph die Geſammtheit alles Seyenden und Realen, alſo das urſprüngliche, wie alles abgeleitete, Seyn begreift, theilt ſich, nach einer vierfachen Differenz, in vier Arten. Die erſte Natur iſt die, welche ſchafft und nicht erſchaffen wird: Gott; — die zweite die, welche erſchaffen wird und ſchafft: — der Sohn Gottes; — die dritte die, welche erſchaffen wird und nicht ſchafft; der Inbegriff der bloßen Creaturen; — die vierte endlich iſt diejenige Natur, welche weder erſchaffen wird, noch ſchafft:

die Natur; — ſofern ſie mit Gott identiſch iſt, und einſt in ſein Weſen zurückkehren wird. —

In Beſtimmung einer vierfachen Differenz von Arten des Seyns iſt die Uebereinſtimmung dieſes neuern chriſtlichen Emanationsſyſtems mit dem ältern des Neuplatonismus nicht zu verkennen, jedoch nur bis auf einen gewiſſen Punct, in welchem der neuere chriſtliche Pantheiſt von dem ältern Pantheismus der Alexandriner abweicht. Dieſer Punct betrifft die Natur in ihrer vierten Form, die weder erſchaffene, noch ſchaffende Natur.

Der erſten ſchöpferiſchen und unerſchaffenen Natur entſpricht offenbar das, als abſolute Einheit und Einfachheit zu denkende Urweſen und Urſeyn, das erſte göttliche Princip im alexandriniſchen Syſtem; — der zweiten erſchaffenen aber zugleich doch auch erſchaffenden Natur, in welcher der chriſtliche Religionsphiloſoph den Sohn Gottes erkennt, entſpricht das zweite göttliche Princip in jenem Syſtem: die allgemeine Intelligenz, als das ſchöpferiſche Princip der Intellectualwelt; — ſo wie der dritten erſchaffenen, aber nicht ſchöpferiſchen Natur, der Inbegriff aller einzelnen creatürlichen Weſen in der Intellectual- und der Sinnenwelt. Nur in dem Begriffe deſſen, was Scotus die vierte, von den drei erſteren zu unterſcheidende, Natur nennt, ſcheint er von dem Syſtem ſeiner philoſophiſchen Schule abzuweichen. Aber er ſpricht ſich darüber doch auch ſo ſchwankend und zweideutig aus, daß man ſeinem Begriffe von dieſer vierten Natur bald einen, mit dem neuplatoniſchen übereinſtimmenden, bald einen andern, davon abweichenden Sinn unterlegen kann. Im intellectuellen Emanationsſyſteme des Neuplatonismus nimmt die Materie der Sinnenwelt die Stelle der vierten Natur ein. Denn ſofern die Materie als ein blos Privatives und Negatives, im Gegenſatze mit dem Poſitiven, als das Nichtſeyende (des οὐκ oder μὴ ὄν) im Gegenſatze mit dem Seyenden und Realen zu betrachten iſt, kann man von ihr, als einem bloßen Unweſen, nicht

ſagen, daß ſie ein Erſchaffenes, poſitiv von Gott Hervorgebrachtes ſey.

Und eben darum kann man von dem unreellen Weſen oder vielmehr Unweſen der Materie auch nicht ſagen, daß es eine ſchaffende Natur ſey; weil einem Nichtweſen und Nichtſeyenden auch kein Vermögen und keine Kraft des Schaffens und Wirkens kann zugeſchrieben werden. In derſelben Bedeutung ſcheint nun auch Scotus ſeinen Begriff von der vierten Natur gedeutet zu haben, nach einer Stelle zu urtheilen, welche es nicht zweifelhaft läßt, daß er ſich nichts anders als die körperliche Natur in Anſehung ihres Stoffes, der Materie, darunter gedacht habe. Wenn er nämlich an dieſer Stelle ſagt: quarta (sc. natura) inter impossibilia ponitur, cujus differentia est, non posse esse; — und nun mit den Intellectualphiloſophen in der Behauptung ſich vereiniget: daß nur dasjenige wahrhaft ſey, was mit dem bloßen Verſtande begriffen wird; dasjenige dagegen in Wahrheit nicht ſey, was, wie alle Körper, entſtehen und vergehen kann: ſo müſſen wir hiernach wohl annehmen, daß Scotus die Sinnenwelt, oder das materielle Univerſum, in Anſehung deſſen, was in derſelben zur Materie, und zum Räumlichen und Zeitlichen gehört, für das Nichtſeyende gehalten habe. — Nach andern Aeußerungen unſers chriſtlichen Religionsphiloſophen zu urtheilen, hätte derſelbe aber doch der materiellen Natur mehr Realität zugeſtanden, als die Alexandriner, indem er ſie der denkenden Natur, nicht, wie ein blos Negatives und Unreelles dem allein Poſitiven und Realen, ſondern nur allein als eine niedere Art des Seyns dem Intellectuellen, als der höhern Daſeynsform, entgegen ſetzt. Dieſe neue veränderte Beſtimmung des Begriffs von der Materie im Syſtem dieſer chriſtlichen Philoſophie, iſt allerdings, wie Tennemann meint, eine Folge aus der chriſtlichen Schöpfungslehre, wonach Gott nicht allein weſentlich in den Seelen (oder denkenden Weſen) ſondern auch in den Körpern iſt. — Als

chriſtlicher Theologe geht demnach zwar Scotus hauptſächlich von der Idee des Schaffens aus. Aber der in Erklärung des Schöpfungsactes den Alexandrinern folgende philoſophiſche Religionslehrer, verwandelt den einfachen chriſtlichen Glaubensartikel von der Schöpfung in die pantheiſtiſche Lehre von Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes, als der immanenten Urſache und der Subſtanz der Welt. Deutlicher und beſtimmter konnte Scotus den pantheiſtiſchen Gedanken der ſeiner Schöpfungslehre zum Grunde liegt, nicht ausſprechen, als er es in dem Bekenntniſſe thut, welches wir in ſeiner Dedication der Ueberſetzung der Ambiguorum Maximi an Karl den Kahlen leſen, wo er ſagt: er habe von Dionyſius Areopagita und deſſen Commentator Maximus gelernt: quod Deus omnia sit, et omnia Deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur ἀναλυτικὴ, hoc est resolutio; reversio vero θέωσις, hoc est Deificatio. —

In dem erſten Satze dieſes Bekenntniſſes iſt ganz deutlich und beſtimmt die allgemeine Grund-Idee alles Pantheismus enthalten, daß Gott Alles, und Alles Gott ſey; — Gott, als das einzige Subſtanzielle des ganzen Univerſums; — die Einheit und Allheit der Dinge. — Mit dem zweiten Satze, der Behauptung des Hervorgehens oder Heraustretens des göttlichen Weſens in Alles, und der Rückkehr aller Dinge in daſſelbe, iſt die beſtimmte Form dieſer All-Einslehre, als eines Syſtems der Emanation, bezeichnet. Und auch dieſes Emanationsſyſtem kann ſo wenig, wie jedes andre, das Princip der Nothwendigkeit verläugnen, auf welchem es beruht, und woraus es ſich entwickelt. Denn nach Scotus iſt die Schöpfung der Weltweſen keine freie That des Schöpfers, weil das Schaffen bei Gott kein Accidens, und das Seyn und Wirken in ihm nicht etwas Verſchiedenes iſt, ſondern identiſch. Das Daſeyn und die Beſchaffenheit der Welt iſt ſonach keinesweges die Wirkung eines Acts der göttlichen Freiheit, ſondern iſt gegründet in dem reinen und unveränderlichen Weſen

Gottes selber, und geht mit Nothwendigkeit aus diesem Wesen hervor, so daß sich Gott, seinem nothwendigen Wesen zufolge, unaufhörlich in Raum und Zeit macht, und dergestalt auf unendlich mannigfaltige Weise modificirt und gestaltet. Die gesammte endliche Natur (natura naturata) entstehend und bestehend aus diesen Modificationen und Formen des göttlichen, in der Fülle und absoluten Totalität ihres Seyns betrachteten Wesens, ist demnach selbst wieder nichts anders als Gott, der sich selbst unaufhörlich machende, bald sich ausbreitende, bald wieder in sich zurückgehende, d. i. in einer beständigen Expansion und Contraction begriffene Gott.

Hiernach ist denn also das Verhältniß Gottes zur Welt der Dinge einerseits zwar bestimmt als ein Verhältniß der Dependenz, so fern nämlich Gott als die Ursache aller Dinge zu betrachten ist; aber andrerseits doch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz. Denn da in Gott das Seyn und das Machen identisch ist, so sagt der Satz: Gott macht Alles, nichts anders aus, als: Er ist Alles, ist allein das wahre Seyn; — das Reale in allem Existirenden. Dieser Vorstellungsart zufolge wird demnach aller reelle Unterschied zwischen dem Schöpfer und den creatürlichen Wesen aufgehoben, und statt dessen wahre Einheit und Identität beider gesetzt. Denn Gott ist im Grunde beides, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet, die natura naturans und zugleich auch die natura naturata, das Wirkende und das Bewirkte zugleich; weil das Producirende nicht getrennt seyn kann, von seinem Producte, sondern dieses, als das Erschaffene, in seiner schaffenden Ursache von Ewigkeit her subsistirt. Das Universum muß darum auch in seiner Ursache als ewig, und Gott lediglich nur der Bedingung und dem Princip nach, als dem Universum vorhergehend, gedacht werden. Nach Scotus Vorstellungsart heißt das im Grunde nichts anders, als: Gott, der Grund des Universums und die Substanz desselben, geht sich selber, dem, in den mannigfaltigen Daseynsformen, als dem

Modificationen ſeines eigenen, unveränderlichen und ewigen Weſens ſich producirenden und producirten Gotte voraus. Denn unſer Pantheiſt ſagt mit ausdrücklichen Worten von Gott: Deus est omnium factor, et in omnibus factus. Wenn nun ferner der pantheiſtiſche Religionslehrer aus dem aufgeſtellten Grundſatze, daß in Gott kein Accidens, mithin auch das Schaffen des Univerſums bei ihm kein Accidens ſey, die Schlußfolge zieht: non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem conderet: ſo kann das nach ſeiner pantheiſtiſchen Vorſtellungsart von der Emanation aller Dinge aus Gott, keinen andern Sinn haben, als den: Gott exiſtirte vor der Schöpfung nur als der Grund alles, im Schooße ſeiner Subſtanz noch verborgenen und eingewickelten Seyns; nur alſo als der deus implicitus. Zum wahrhaft ſeyenden, lebendigen Gotte machte Er ſelber ſich erſt durch Entfaltung und Entwickelung der Fülle ſeines Seyns und Lebens, bei ſeinem Herausgehen oder Uebergehen aus der Einheit zur Allheit, wozu er ſich ſelber durch ſein Hervorgehen aus dem Zuſtande der Involution ſeines Weſens gemacht hat. Und wie demnach der ſich evolvirende und evolvirte Gott aus der Einheit ſeines Weſens in die Allheit der Dinge übergeht ſo kehrt der, durch Auflöſung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltweſen ſich involvirende und involvirte Gott in die ſubſtantielle Einheit ſeines Weſens wieder zurück, ſo daß nun nichts weiter wirklich iſt, als Gott. Als chriſtlicher Religionsphiloſoph ſuchte Scotus auch in Anſehung dieſes Punctes ſeine Philoſophie mit den Dogmen der Kirche zu vereinigen, indem er drei Arten dieſer Rückkehr annimmt. Die erſte beſteht in einer Verwandlung der Körperwelt durch Rückkehr in ihre verborgenen Urſachen; — die zweite in einem Rückgange der ganzen menſchlichen Natur in ihren urſprünglichen Zuſtand, oder in die Würde des göttlichen Ebenbildes durch das Verdienſt Chriſti; — die dritte endlich in einer myſtiſchen, unbegreiflichen Vereinigung mit Gott, die aber nur den Auserwählten zu Theil wird.

Und ſo konnte es denn auch unſerm chriſtlichen Philoſophen keine Schwierigkeit machen, das kirchliche Dogma von der Trinität mit ſeiner pantheiſtiſchen Idee von Gott, als dem immanenten Weſen und Grunde aller Dinge zu vereinigen, da ihm zu philoſophiſcher Begründung dieſer Lehre die Plotiniſche Trias ſo nahe lag, daß er ſie leicht für dieſen Zweck benutzen konnte, und nur dem orthodoxen theologiſchen Lehrbegriffe durch eine demſelben angemeſſene Deutung und Beſtimmung anpaſſen durfte, worin ihm ja ſchon die neuplatoniſirenden alten Kirchenlehrer vorangegangen waren.

Aber auf welche mögliche Weiſe mochte der chriſtliche Religionslehrer den Widerſpruch zwiſchen den Hauptſätzen ſeines pantheiſtiſchen Syſtems mit den Grundwahrheiten der Sittlichkeit heben? — wie den, aus der Behauptung, daß Gott, als das einzige ſelbſtſtändige Weſen, Alles in Allem ſey (omnium factor et in omnibus factus), mit Nothwendigkeit ſich ergebenden Folgerungen ausweichen: daß es mithin auch nur Eine abſolute Urſache, und alſo auch nur Einen urſachenden Willen gäbe, und daß Alles nur Wirkung dieſes Einen und einzigen, Alles wirkenden Willens ſey, der immer nur das Gute wollen kann. Es iſt dieſen, aus den Grundſätzen ſeines pantheiſtiſchen Syſtems fließenden, allen Unterſchied des Guten und des Böſen, und die moraliſche Willensfreiheit zerſtörenden Folgerungen vollkommen angemeſſen, wenn Scotus in ſeiner Schrift de praedestinatione gegen Godeſchalk's Dogma gerichtet, die Behauptung aufſtellt: „alle Tugenden des Menſchen ſeyen in Wahrheit nichts anders, als nur Wirkungen der Einen höchſten Urſache von Allem, nämlich des göttlichen Willens.“ Und dennoch erklärt ſich Scotus als moraliſcher Religionsphiloſoph ſo entſchieden für die moraliſche Willensfreiheit der endlichen vernünftigen Weſen, in welcher freien Willkühr er ein Geſchenk des Schöpfers erkennt, den vernünftigen Creaturen verliehen, damit ſie durch einen guten Gebrauch deſſelben die Seeligkeit erlangen können. Damit macht

hannes Scotus von der Natur; (de divisione naturae) in welchem Buche, das auch zu Paris durch die Lehrer verdammt worden, viele Ketzereien enthalten seyen. Der erste und oberste Irrthum bestehe darin, daß Alles Gott sey. Daher Scotus sage: man könne Gott keine Bewegung geben; da in ihm Alles sey, und er selbst Alles sey. Und anderswo sage Scotus in demselben Buche: man könne nicht wohl läugnen; daß das Geschöpf und der Schöpfer Eines und dasselbe seyen. Ein zweiter Irrthum sey der: daß die ursprünglichen Ursachen (primordiales caussae) welche Ideen genannt werden, d. i. Formen oder Musterbilder, schaffen und erschaffen würden. Der dritte Irrthum sey endlich: daß nach dem Untergange des zeitlichen Universums eine Einigung der Geschlechter seyn, und sonach der Unterschied des Geschlechts ganz aufhören werde, welche Gleichmachung der Geschlechter in Christo bereits angefangen habe. Ohne Zweifel bezieht sich dieser letzte Irrthum auf Scotus Vorstellungsart von Auflösung der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit aller weltlichen Dinge durch die Rückkehr derselben in das Eine und einfache Wesen und Seyn Gottes; welches Aufgehen des Lebens alles Endlichen im Seyn und Leben des Unendlichen, der mystische Emanationslehrer die Deification nannte.

Dieselbe pantheistische Idee von Gott, als der Einheit und Allheit der Dinge, finden wir auch bei einem Schüler des Amalrich, bei David von Dinanto, dessen Bücher, in denen er seine ketzerische Lehre vorgetragen, verbrannt wurden, so wie er selbst demselben Schicksale, auf dem Scheiterhaufen sein Leben zu enden, nur durch die Flucht hatte entgehen können. Diese Bücher werden, wie Tennemann bemerkt, von den meisten unbestimmt genug: Quaternuli Magistri David; von Albert dem Großen aber bestimmter: Tomi de divisionibus genannt; welches letztere der Wahrheit am nächsten zu kommen scheine, da diese Tomi, wo nicht selbst das bekannte Buch des Scotus,

doch demſelben nachgebildet ſeyen. Haben Albert und Thomas von Aquino, welche beide uns über die Lehre des David von Dinanto Bericht erſtatten, ihre Kenntniß von dieſer Lehre aus den erwähnten Büchern geſchöpft, wovon ſich doch einige Notizen konnten erhalten haben, und dürfen wir anders auch vorausſetzen, daß beide Berichterſtatter in die eigenthümlichen Anſichten und Vorſtellungsarten des Pantheiſten eingegangen ſind, und die wahre Bedeutung derſelben klar und beſtimmt aufgefaßt, auch das richtig Aufgefaßte treu und unverfälſcht wieder gegeben: ſo können des David's Tomi de divisionibus nicht das bekannte Buch des Scotus ſelbſt, ſondern dieſem Buche nur nachgebildet ſeyn. Aber auch ſelbſt dieſe Nachbildung kann ſich doch nur auf den erſten pantheiſtiſchen Grundgedanken beziehen, wie auch Scotus ſeinem Vorgänger und Lehrer, dem Dionyſius Areopagita, dieſe Idee nachgeſprochen. Denn denſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken hat der ſpätere chriſtliche Religionsphiloſoph ganz anders gefaßt und gedeutet als ſeine Vorgänger; ſo nämlich, daß durch dieſe Umdeutung aus der Alexandriniſchen Emanationslehre, welche wir, in den weſentlichen Hauptpuncten wenigſtens, bei Scotus wieder fanden, ein Pantheismus im ſtrengen und eigentlichen Sinne, als ein Syſtem der Immanenz, geworden iſt.

Gleich in der Eintheilung der Dinge weicht David von Dinanto von Scotus ab; denn es iſt ein ganz anderer Geſichtspunct, aus welchem der erſtere die Dinge eintheilt, wonach ſie in drei Hauptclaſſen zerfallen; in Körper, in Seelen, und in ewige immaterielle Subſtanzen, oder Geiſter. Indem er nun dieſe drei verſchiedenen Daſeynsformen auf ihre Principien zurückführt, bezeichnet er als das erſte untheilbare Princip, woraus die Körper beſtehen, die ὕλη oder Materie; als das untheilbare Princip der Seelen, den νοῦς, und als das untheilbare Princip der Geiſter, Gott. — Mit der Behauptung von der Ein-

heit und Identität dieſer drei Principe war der Grund zu einem Syſtem des Pantheismus, als einem Syſtem der abſoluten Identität gelegt, worin alles indifferent, und dem Weſen nach als Eins geſetzt wurde. Erſt hebt der abſolute Identitätslehrer den Gegenſatz auf zwiſchen der erſten Materie und dem *νοῦς*; oder dem materiellen und dem phyſiſchen Princip; und ſodann den Gegenſatz zwiſchen Gott und dieſen beiden unter ſich identifizirten Principien. Daß aber alle dieſe drei Principien nicht verſchieden ſeyn können, ſondern identiſch, Eins und daſſelbe ſeyn müſſen, das ſucht der Identitätslehrer aus dem Dialektiſchen Grunde zu beweiſen, weil ein jedes dieſer Principien an ſich einfach ſey, die erſte Materie ſowohl als der *νοῦς* und Gott; ſo daß ſie mithin durch keine Merkmale von einander ſich unterſcheiden können. Wenn nun dergeſtalt, durch dieſes Indifferenziren ihrer Principien, alle Dinge nur erſt dem Weſen und Princip nach als Eins und identiſch geſetzt waren, konnte der abſolute Identitätslehrer, eben ſowohl behaupten: Gott ſey die erſte Materie, oder das materielle Princip von Allem, wie er ſagen konnte: Gott ſey die Seele aller Seelen, und der Geiſt aller Geiſter. Denn in dieſem abſoluten Identitätsſyſteme war ja das Ideale, von dem Realen, das Materielle von dem Pſychiſchen und rein Intellectuellen, an ſich dem Weſen und Princip nach, nicht verſchieden, ſondern identiſch; in Gott alſo, als dem abſoluten Einheits- und Vereinigungspuncte die abſolute Identität der körperlichen, wie der Seelen- und der geiſtigen Naturen geſetzt.

Wie ganz anders hier der Grundgedanke: Alles iſt Gott und Gott iſt Alles, gedeutet und beſtimmt wird, als in den Syſtemen der Emanation, das ſpringt wohl klar genug in die Augen. Sind jene drei Principe ihrem innern Gehalte nach identiſch: ſo müſſen ſie nothwendig auch dem Range nach einander vollkommen gleich ſeyn, und es kann folglich kein Verhältniß der Subordination unter ihnen ſtatt finden. Die Materie,

als das erſte untheilbare Princip, woraus die Körper beſtehen, kann um nichts geringer ſeyn, als das Princip der ewigen immateriellen Subſtanzen, oder der Geiſter. Es entſpringen dieſe drei Principien auch nicht eines aus dem andern; es iſt hier kein Erſtes, aus welchem ein Zweites, und kein zweites, woraus das dritte göttliche Princip erſt hervorginge, ſo daß das, was nach dem erſten iſt, unvollkommener als das erſte, wie das dritte hinwiederum unvollkommener als das zweite ſeyn müßte. Alle drei göttliche Principien ſind in dieſem Syſtem der abſoluten Identität vielmehr zumal und zugleich geſetzt; und es findet hier das Vor und Nach auch nicht der Bedingung oder der intellectuellen Ordnung von Grund und Folge nach, eine Anwendung, da ihr Verhältniß zu einander das einer abſoluten Identität und Indifferenz iſt.

In dieſem Syſteme der Immanenz, als des Begriffenſeyns aller Dinge, der zeitlichen wie der ewigen, der materiellen und pſychiſchen wie der immateriellen, in der abſoluten Einheit und Identität der drei Principien alles Seyns, kann darum auch keine Rede ſeyn von einer Rückkehr der Dinge zu ihren höchſten Principien; denn ſie ſind ja in und mit denſelben zumal und zugleich geſetzt; und wo kein Ausgang und Ausfluß aus dem Abſoluten, da kann auch keine Rückkehr zu demſelben ſtatt finden. — An dieſem Syſtem des eigentlichen ſtrengen Pantheismus ſehen wir abermals ein Beiſpiel, wie leicht durch Umdeutung die Lehre der Emanation in eine Lehre der Immanenz könne umgeſchaffen werden. Als eine Lehre von der abſoluten Einheit und Identität der Principien der Dinge, und ſonach dieſer Dinge ſelbſt ihrem Weſen und ihrer Subſtanz nach, können wir den Pantheismus des David von Dinanto auch als den Vorläufer mehrerer pantheiſtiſcher Syſteme anſehen, welche den pantheiſtiſchen Grundgedanken von der Einheit und Allheit der Dinge auf dieſelbe Weiſe gefaßt und gedeutet, nur genauer entwickelt und weiter ausgeführt, und überhaupt bei Verarbeitung und Ausbil-

dung deſſelben Hauptgedankens einer mehr wiſſenſchaftlichen und dialektiſchen Methode gefolgt ſind.

Als der nächſte und zugleich getreueſte Nachfolger des David wird uns bald in den erſten Perioden des neuen freiern Lebens der Philoſophie, Jordanus Bruno begegnen, zwiſchen deſſen und des Scholaſtikers Pantheismus wir die meiſte Analogie entdecken werden. Denn auch Bruno erkennt in Gott die erſte allgemeine Materie der Dinge, worunter er eben daſſelbe verſteht, was David unter ſeinem Princip der Seelen und der Geiſter, nachdem auch er, gleich ſeinem Vorgänger, den Begriff von der Materie, durch Abſtraction von allen Quantitäts- und Qualitätsunterſchieden, bis zur Idee eines einfachen und untheilbaren Grundweſens geſteigert hatte. Beide Lehrer des Pantheismus unterſcheiden ſich zunächſt nur darin von einander, daß der eine, welcher in dieſem Puncte genauer an die Alexandriner ſich anſchließt, drei beſondre Principien für drei verſchiedene Arten und Claſſen von Dingen annimmt, indeſſen der andre alle Gegenſätze auf den Gegenſatz eines materialen und formalen Princips zurückführt, und unter dem letztern Princip, als dem Leben, und der Seele und dem Verſtande des Weltalls, beides, das Princip der Seelen und der Geiſter befaßt. Dieſe dualiſtiſche Form, wonach alle Gegenſätze auf einen einzigen Grundgegenſatz zurückgeführt werden, den man nur durch verſchiedene, aber dem Weſentlichen nach gleichlautende Ausdrücke, als: der Ausdehnung und des Denkens, des Realen und des Idealen, des Objectiven und des Subjectiven, der Natur und der Intelligenz, zu bezeichnen pflegt, werden wir auch in der Folge in allen den pantheiſtiſchen Syſtemen wieder finden, welche, wie der Spinozismus und der Pantheismus unſrer neueſten Naturphiloſophie, der Einſeitigkeit in den Formen des bloßen Materialismus, wie des bloßen Intellectualismus, oder des Realismus, und des Idealismus, als Syſteme einer Scheidung ohne Trennung, nach Jacobi's treffender Bezeichnung, ſich entgegengeſtellt

haben. In dieſer Vorſtellungsart einer Scheidung des Materiellen von dem Pſychiſchen und Immateriellen ohne Trennung, durch Indifferenziren und Identificiren dieſer Gegenſätze, war demnach David von Dinanto unſern neuern Pantheiſten bereits vorangegangen, welche aus demſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken ihre Syſteme einer Scheidung ohne Trennung entwickelt, und nach einer wiſſenſchaftlichen, dialektiſchen Methode durchgeführt haben. Auf dieſer Stufe einer wiſſenſchaftlichen Ausbildung werden wir alſo die Lehre des Pantheismus erſt in einem ſpätern Zeitalter erblicken, während dieſelbe Lehre im Sinne und Geiſte der Alexandriner unter den Händen chriſtlicher, neuplatoniſirender Philoſophen und Theologen im Mittelalter und in der erſten Periode der neuern Philoſophie, immer mehr den Charakter des Myſticismus annahm. Der Keim zu dieſem myſtiſchen Pantheismus lag allerdings, wie Tennemann bemerkt, urſprünglich in der neuplatoniſchen Philoſophie; und wir haben geſehen, wie dieſer Keim durch die ſchwärmeriſch-myſtiſchen Bücher des Pſeudo-Dyonyſius und ſeines berühmten Schülers, des Johannes Scotus, in die kirchliche Dogmatik übergegangen, und wie aus der Verpflanzung deſſelben auf den Boden der chriſtlichen Theologie, eine chriſtliche Philoſophie ſich daraus entwickelt. Der Entwickelung dieſes Keimes war unſtreitig die Stimmung zum Myſticismus bei allen denjenigen Theologen und Philoſophen in dieſem, wie in dem folgenden Zeitalter, günſtig, deren ſittlicher und religiöſer Sinn und Geiſt der logiſchen Denkart und Methode der ariſtoteliſchen Dialektiker entgegengeſetzt war.

Ueber den Pantheismus des Amalrich's und des David von Dinanto hatte die orthodoxe Kirche das Anathema ausgeſprochen; denn man hatte den Grundgedanken ihrer Lehre, daß Alles Gott und Gott Alles ſey, für eine, der chriſtlichen Dogmatik entgegengeſetzte Behauptung erkannt und als ſolche verdammt. Aber mitten in dieſer rechtgläubigen Kirche

waren doch aus dem Munde mehrerer der angesehensten und unbescholtensten Theologen schon vorher Aussprüche vernommen worden, woraus die nämliche pantheistische Grundlehre mit aller Consequenz konnte gefolgert werden. Wir dürfen uns hier freilich nicht auf das Beispiel der neuplatonisirenden Kirchenväter, und am wenigsten auf das Beispiel des Origines berufen, weil dieser sich durch seine philosophischen Ketzereien um den Ruf der Rechtgläubigkeit gebracht hatte. Aber selbst das Haupt der orthodoxen Kirchenväter, Augustinus, ist, wie oben schon bemerkt worden, nicht ganz von dem Vorwurfe frei zu sprechen, durch einige seiner, Gott und dessen Verhältniß zur Welt betreffende, Aeußerungen Keime von Neuplatonismus in die kirchliche Dogmatik verpflanzt zu haben, so nachdrücklich und entscheidend er sich auch übrigens gegen alle Emanationslehre überhaupt erklärt. Und unter den angesehenen Theologen von allgemein anerkannter, exemplarischer Rechtgläubigkeit, die kurz vor den beiden verketzerten Pantheisten gelebt, führt Tennemann den Richard von St. Victor an, in dessen Lehre, daß Gott der gute Geist sey, der in allen Dingen sey und wirke, und daß selbst die Natur nichts anders sey, als die zuvorkommende Gnade, derselbe pantheistische Grundgedanke verborgen gelegen habe, den sodann Alanus schon deutlicher entwickelt, mit Aufstellung des Satzes: Alles ist in Gott, und Gott ist in Allem.

Von diesem Gedanken war aber, nach Tennemann's Urtheile, welchem wir beistimmen, nur ein leichter Schritt zu dem: Alles ist Gott und Gott ist Alles; denn dieser letztere lag eigentlich schon in dem erstern enthalten, durch welchen das Verhältniß der Welt der Dinge zu Gott, als ein Verhältniß der Inhärenz zu ihrem immanenten Grunde, bestimmt und deutlich genug für den Nachdenkenden ausgesprochen war. Amalrich und sein Schüler David von Dinanto hatten, von der Consequenz dazu bewogen, diesen leichten Schritt gethan und waren darum für Ketzer

erklärt worden. Jene angesehene und als rechtgläubig gepriesene Theologen waren bei dem erstern Gedanken stehen geblieben, ohne sich damit einer Ketzerei verdächtig zu machen, denn den Gedanken: Alles ist in Gott, und Gott ist in Allen, fand man in der rechtgläubigen Kirche nicht nur nicht anstößig und unvereinbar mit der christlichen Dogmatik, sondern man gab demselben Gedanken auch noch eine solche Richtung und Bedeutung, daß er den mystischen Theologen und Philosophen zum Grundtexte ihrer mystischen Theologie und Philosophie diente, woraus eine Art von mystischem Pantheismus hervorging. Der, in diese Sprache und Formel eingekleidete pantheistische Grundgedanke fand also Beifall und Eingang bei den Mystikern unter den christlichen Theologen und Philosophen dieser und der folgenden Zeit, deren mystisch-religiöser Denkart und Gefühlsstimmung dieser Gedanke zusagte, und die ihn nun, auf verschiedene Weise weiter ausbildeten, und dabei in Ansichten und Vorstellungsarten eines mystischen Pantheismus sich verloren, den wir unter verschiedenen Gestalten bei den theologischen und philosophischen Mystikern antreffen. — Derselbe pantheistische Gedanke lag ohne Zweifel auch schon dem Mysticismus des Bonaventura zum Grunde, welcher mit seiner mystischen Ansicht von der ganzen Natur, als einem Spiegel, in welchem man Gottes Seyn und Wesen anschaut, nicht weit von der Vorstellungsart des neuern, mystisch-pantheistischen Philosophen Malebranche: daß wir Alles in Gott sehen, entfernt war.

Gleich in der ersten Periode des, von den Fesseln der Scholastik sich befreienden philosophirenden Geistes, waren es vornehmlich die von Italien zunächst ausgehenden Versuche, die Philosophie Platon's in Gang zu bringen und ihre Herrschaft zu verbreiten, welche die Einführung des alexandrinischen Pantheismus in die Theologie und Philosophie begünstigten, in dessen Gestalt größtentheils die Platonische Philosophie von den ihr zugethanen Theologen und Philosophen dieser Zeit

war aufgefaßt und dargeſtellt worden. — Zur Kenntniß der mancherlei Geſtalten und Ausbildungsweiſen des alexandriniſchen Pantheismus in dieſer Periode wird es genügen, hier nur die Syſteme der bedeutendſten Theologen und Philoſophen angeführt zu haben, — die durch das Anſehen ihres Talents und ihrer Kenntniſſe den größten Einfluß auf die religiöſe und philoſophiſche Cultur ihrer Zeitgenoſſen, durch Verbreitung ihrer theologiſchen und philoſophiſchen Anſichten gehabt haben.

Der erſte, welcher hier erwähnt zu werden verdient, iſt der Cardinal Nicolaus Cuſanus. Das theologiſche Syſtem, welches dieſer angeſehene philoſophiſche Theologe ſeiner Zeit conſtruirte, war nichts anders als ein myſtiſcher Pantheismus, nach Ideen gebildet, die er aus den Schriften der Alexandriner und des Dionyſius Areopagita geſchöpft hatte. Das ihm Eigene in der Conſtruction dieſes, mit den Dogmen des Kirchenglaubens verſchmolzenen, myſtiſchen Pantheismus ſind gewiſſe mathemathiſche Begriffe und Formeln, durch welche er, als Mathematiker, die pantheiſtiſchen Grundideen bezeichnete, um ſie dadurch noch genauer zu beſtimmen, und der Evidenz näher zu bringen. In dieſem Syſtem einer tranſcendenten, metaphyſiſchen Theologie iſt nicht nur der pantheiſtiſche Grundgedanke der All-Einheit alles Seyns auf die deutlichſte und beſtimmteſte Weiſe ausgeſprochen, ſondern es wird auch zugleich die Methode angegeben, wie der Philoſoph zur Erkenntniß dieſer höchſten Idee allein nur gelangen könne.

Die Philoſophie, ſagt er (in ſeinem Buche de docta ignorantia), welche zur Erkenntniß des göttlichen Weſens, als eines dreieinigen Weſens, ſich erheben will, muß nothwendig alles von ſich geben (evomere), was durch die Sinne, oder die Einbildungskraft, oder die Vernunft (den Verſtand) vorgeſtellt wird. Denn nur auf dem Wege einer gänzlichen Abſtraction von allen empiriſchen, wie von allen intellectuellen und mathematiſchen Begriffen kommen wir zur Erkenntniß der einfachſten und abſtracteſten (abſoluten) Intelligenz, in wel-

cher Alles Eines, die Linie Triangel, Kreis und Sphäre, die Einheit Dreiheit, und umgekehrt ist; das Accidens Substanz, der Körper Geist, die Bewegung Ruhe, und dergleichen mehr; weil in dieser absoluten, über alle Gegensätze erhabenen Intelligenz, alle diese Gegensätze insgesammt aufgehoben sind. Hiernach wird in diesem ältern absoluten Identitätssysteme Gott beschrieben als die allereinfachste und abstracteste Intelligenz, die als solche das absolute All-Eine ist. Von Seiten ihrer absoluten Einheit faßt der Identitätslehrer diese Idee des Absoluten unter dem Begriffe eines absoluten Minimums; von Seiten ihrer absoluten Totalität aber unter dem Begriffe eines unbedingten Maximums. Die, durch die vorgenommene Abstraction von allen Gegensätzen gewonnene Einsicht, daß in dem Absoluten, als der absoluten Identität der Einheit und der Unendlichkeit, Alles Eins, und dieses Eine selber Alles, folglich auch jedes einzelne Ding in ihm, als der All-Einheit, Alles sey, genügt jedoch unserm absoluten Indifferenzlehrer noch nicht. Seine Identitätslehre gleicht auch darin mehreren unter unsern neuern Identitätssystemen, daß er in die abstracte und unbestimmte Idee der All-Einheit eine bestimmte Form hineinlegt, indem er das alleinige Wesen zu einem dreieinigen Wesen gestaltet. Dazu treibt den philosophirenden Theologen nicht sowohl ein Bedürfniß der Speculation an, als vielmehr ein Interesse der kirchlichen Dogmatik, deren Trinitätslehre er philosophisch zu begründen suchte, und zu diesem Behuf von der Plotin'schen Trias Gebrauch machte. Aber als christlicher Theologe giebt er der alexandrinischen Theorie von den drei Principien nicht blos eine der Kirchendogmatik angemessene Bedeutung, sondern er glaubt als Mathematiker sogar durch eine mathematische Construction diese Lehre zur mathematischen Evidenz bringen zu können. Dieser Construction zufolge geht das göttliche, als das absolute Minimum und Maximum zugleich zu betrachtende Wesen in eine Dreieinigkeit über und nimmt die Form einer Dreiheit an,

indem es zuvörderſt als Einheit durch Wiederholung ſeiner ſelbſt, als des abſolut Einen, die Gleichheit mit ſich ſelbſt, und hiernächſt ſodann die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit erzeugt. Aus der erſten Zeugung geht hervor der göttliche Sohn, aus der zweiten, die auch als ein Ausgang aus beiden, der Einheit und ihrer Gleichheit anzuſehen iſt, die dritte Perſon in der Gottheit, der heilige Geiſt. Die ſo geführte mathematiſche Demonſtration für die theologiſche Trinitätslehre ſucht der philoſophiſche Theologe noch durch gewiſſe Gründe zu unterſtützen, die aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, und aus der Betrachtung der Welt genommen ſind. Es drücke ſich, behauptet er, die Trinität des Maximums auch in der Welt, als dem zuſammengezogenen Maximum aus, durch die Urmaterie, die Form und die Weltſeele, oder den Weltgeiſt, der allen Dingen, ſo wie dem Ganzen, beiwohne. Und eben ſo ſey auch die, in dem menſchlichen Verſtande befindliche Drei-Einheit des Denkenden, des Denkbaren und des Denkens ein unverkennbarer Ausdruck der Drei-Einheit des göttlichen Weſens, welches nicht als die größte und vollkommenſte Einheit begriffen werden könnte, wenn es nicht unter der Form einer Drei-Einheit gedacht werden ſollte.

In und mit der Idee des Abſoluten, als der All-Einheit des Seyns, war nun das Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Immanenz, nothwendig beſtimmt. Aber der mathematiſch-metaphyſiſche Pantheiſt wollte ſich den Urſprung der Welt durch eine beſondre, ihm eigene Vorſtellungsart begreiflich machen. In dieſem Puncte weicht er von der Erklärungsweiſe der neuplatoniſchen Emanations-Theorie ab, und ſcheint mehr mit der kabbaliſtiſchen ſich zu vereinigen. Wie nämlich die Kabbala der Schöpfung der Welt der Dinge durch Emanation, aus dem unerſchaffenen Urweſen, ein Zurückziehen oder Zuſammenziehen ſeiner, den ganzen unendlichen Raum umfaſſenden Licht- und Lebensfülle

vorangehen läßt, als Bedingung der Möglichkeit des Urſprungs einer Schöpfung des Endlichen: ſo iſt auch unſerem Emanationslehrer die Welt das zuſammengezogene oder endlich gewordene Maximum, und die Mannigfaltigkeit der Dinge entſteht nach ſeiner Erklärung blos durch die verſchiedenen Grade und Arten der Zuſammenziehung. Bei dieſer Erklärung der Entſtehungsart des Endlichen aus dem höchſten dreieinigen Princip, als dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Zuſammenſetzung in der Welt des Endlichen, und in Beſtimmung des Verhältniſſes dieſer Welt zu ihrem immanenten Grunde, geht unſer Pantheiſt ganz als mathematiſcher Naturphiloſoph zu Werke, ſofern er dem höchſten Princip die beiden urſprünglichen Bewegungskräfte der Expanſion und Contraction verleiht, damit es ſich durch dieſelben zum Schöpfer einer Welt der Dinge machen, und durch die verſchiedenen in den mathematiſch-phyſiſchen Geſetzen dieſer Bewegungskräfte gegründeten Arten und Grade der Zuſammenziehung ſeines Maximums von Realität, die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorbringen könne. Mit dieſer, aus mathematiſchen Naturkräften des Urgrundes der Welt, und den Geſetzen dieſer Kräfte verſuchten Ableitung der Entſtehung der Welt, iſt nun zugleich das Verhältniß derſelben zu Gott nothwendig beſtimmt als ein Verhältniß der Einheit und Identität. Denn was iſt hiernach die Welt, dieſes zuſammengezogene oder endlich gewordene Maximum, was iſt ſie anders, als der, in den mannigfaltigen einzelnen Dingen, als ſeinen beſondern Daſeynsformen, ſich ſelbſt beſchränkte, endlich gemachte, durch verſchiedene Arten und Grade der Beſchränkung oder Begränzung, ſeiner Unendlichkeit ſich entäußerte Gott? Aus allem dieſen ergab ſich von ſelbſt, als nothwendige Folge, daß der Schöpfer und das Geſchöpf abſolut betrachtet Eins ſeyen. Iſt aber dieſes, folgerte der philoſophirende Theologe weiter: ſo konnte die Gottheit ohne Widerſpruch mit ihrem eigenen Weſen, in Chriſto auch die concrete Menſchheit annehmen:

und das um ſo mehr, da der Menſch die mittlere Stufe in der Weſenleiter der Geſchöpfe einnimmt, und dergeſtallt das Band iſt, welches das Niedere mit dem Höhern und Höchſtem in der geſammten Schöpfung vereiniget. Als das höchſte Ebenbild der Gottheit nimmt der Menſch auch Theil an der Fruchtbarkeit der ſchöpferiſchen Natur; denn die menſchliche Vernunft iſt die Form der idealen, wie die göttliche, die Form der realen Welt iſt. Und wie aus dem höchſten dreieinigen Princip in der abſoluten göttlichen Vernunft, als dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Trennung die reale Welt hervorgehet: ſo entſpringt auch aus dem dreieinigen Princip in der menſchlichen Vernunft die ideale Welt der Erkenntniß. In dieſem metaphyſiſchen Syſteme wird demnach die menſchliche Vernunft, durch die Identität des dreieinigen Princips, als ein Abbild der abſoluten göttlichen Vernunft; und die ideale, aus der menſchlichen Vernunft entſpringende Erkenntnißwelt, gleichſam als der Mikrokosmos betrachtet, welcher jedoch die abſolute Wahrheit und Vollkommenheit des Makrokosmus der realen göttlichen Welt, als ſeines Urbildes, nicht zu erreichen vermag. Dieſes beſcheidene, die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des menſchlichen Erkenntnißſyſtems, als unangemeſſen dem realen Weltſyſteme, betreffende Geſtändniß müßte wohl ein Metaphyſiker ablegen, welcher ſeine docta ignorantia im Anſehung der Unerreichbarkeit und Nichterkennbarkeit der höchſten Ideen von der abſoluten Einheit und dem abſoluten Maximum offenherzig bekannt hatte. Aber freilich hatte er damit auch ſeiner ganzen Philoſophie des Abſoluten, als der Einheit und Allheit des Seyns, die abſolute, reelle Wahrheit abgeſprochen, und dieſelbe auf den Werth einer bloßen Logik herabgeſetzt. Und indem er demohngeachtet eine reelle, durch mathematiſche Conſtruction ſogar demonſtrirbare Erkenntniß von Gott, deſſen Verhältniſſe zu ſich ſelbſt ſowohl, als zur Welt, zu beſitzen wähnte, gerieth er in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, und vermochte darum auch nicht

ſein Syſtem mit Deutlichkeit zu entwickeln, und noch weniger demſelben die Dignität und Feſtigkeit einer philoſophiſchen Wiſſenslehre zu geben.

Seinem, den Neuplatonikern nachgebildeten Syſteme die höchſte Klarheit und philoſophiſche Gewißheit zu verſchaffen, das war ganz vorzüglich der Hauptzweck des philoſophiſchen Strebens des Marſilius Ficinus, der auch unſtreitig zu Verbreitung des Enthuſiasmus für platoniſche und neuplatoniſche Philoſophie, von welchem Er ſelbſt ganz erfüllt war, ungemein viel beigetragen hat. Sein, nach den Ideen und Grundſätzen des Neuplatonismus gebildetes Syſtem der Theologie lernen wir aus ſeiner Abhandlung über die Unſterblichkeit der Seele kennen; in welchem Buche zugleich die Lehre von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt vorgetragen wird. Die Hauptidee in dieſem, nach dem Muſter der neuplatoniſchen aber für ächt platoniſch gehaltenen Emanationslehre gebildeten, mit den Ariſtoteliſchen Grundbegriffen von Materie und Form verſchmolzenen, und nach den Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik modificirten, aber auch freilich zugleich durch ſo manche excentriſche und abergläubige Vorſtellungsarten, Einbildungen und Chimären von Dämonologie, Aſtrologie und Theurgie verunſtalteten Syſtems, iſt die Idee von der Abkunft der menſchlichen Seele, wie aller Weltweſen aus Gott durch Emanation. An dieſe Lehre von dem Urſprunge der menſchlichen Seele aus Gott ſchließt ſich an der Lehre von der Wiedervereinigung derſelben mit Gott ihrer Anlage und Beſtimmung zufolge, ſofern ſie von den Banden des irdiſchen Körpers ſich zu befreien und dergeſtalt ihre Sehnſucht nach Gott, als ihrem höchſten Gute, zu ſtillen vermag.

Unſer Tennemann urtheilt von dieſem, den Neuplatonikern nachgebildeten Syſteme der Theologie, daß es den Pantheismus und Theismus mit einander vereine; daß aber Ficin dabei den Hauptzweck ſeines Stre-

bens, dieſem pantheiſtiſch-theiſtiſchen Syſteme philoſophiſche Gewißheit zu verſchaffen, offenbar verfehlt habe, weil die Anſicht von der Welt nach Ideen, kein Wiſſen, ſondern nur ein Glauben geſtatte. Dieſes Urtheil iſt wahr, und trifft vollkommen den eigenthümlichen Charakter des Syſtems, welches uns allerdings zwei verſchiedene Seiten darbietet. Von der einen Seite nämlich, zeigt es ſich als ein Syſtem des Pantheismus unter der Form der Neuplatoniſchen Emanationslehre, welcher es in Anſehung aller Grundideen und Grundanſichten von der Emanation aller Dinge aus Gott, von der Stufenfolge der Weſen, und von der Wiedervereinigung der Seelen mit der Urquelle, aus welcher ſie ausgefloſſen ſind, iſt nachgebildet worden. So folgt Ficin ſeinem Vorbilde, dem Plotiniſchen Emanationsſyſteme, in Beſtimmung der Stufenfolge der Weſen, indem er nur den umgekehrten Weg nimmt, von der unterſten Stufe ausgehend, und von dieſer aufwärts bis zum Urweſen und dem Weſen aller Weſen hinaufſteigend. Iſt ihm gleich die Materie kein blos Negatives, oder ein reales Nichts, ſo erkennt er ſie doch auch nicht für etwas Thätiges an, ſondern lediglich für etwas blos Leidendes. Denn die, den materiellen Dingen in der Körperwelt inwohnende Kraft, welche zur Materie die Form bringt, iſt in den Körpern das Princip und die Quelle ihrer Bewegungen und Veränderungen. Ohne Zweifel hat Ficin unter dieſer niedrigſten Daſeynsform auf der tiefſten Stufe der Weſen nichts anders ſich gedacht, als das, was Plotin die unterſte, auf die Materie gerichtete und ſie bildende Kraft angab, und die empfindende und vegetative Kraft, oder die Natur (φύσις) nannte. — Ueber dieſe niedrigſte, mit der Materie gleicher Theilbarkeit unterworfene Form, ſtellt Ficin als eine bloße und wahre, ohne körperliche Theilbarkeit gewiſſer Veränderungen fähige Form, die vernünftige Seele; ſo wie über dieſe noch die geiſtige engliſche Natur, Plotin's reine Geiſter- oder Intellectualwelt, die, als eine noch höhere Form,

nicht blos untheilbar, sondern auch unveränderlich, aber doch keine unbewegliche Einheit, sondern nur eine unbewegliche Mannigfaltigkeit ist. Als unbewegliche und absolute Einheit, welche über allen diesen Formen existiren muß, ist nun zu denken das Urwesen und Ursein: Gott, als die Urquelle aller höhern und niedern Daseynsformen.

Wenn von dieser Seite Ficin's System einer metaphysischen Theologie, als eine getreue Nachbildung des Pantheismus Plotin's und seiner Schule sich zeigt: so ist doch auch von einer andern Seite die Tendenz zum Theismus in diesem System nicht zu verkennen. Denn die beiden Grundwahrheiten alles Theismus: die Lehre von Gott, als der höchsten moralischen Intelligenz; und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, im wahren, moralisch religiösen Sinne, als eine Fortdauer mit individuellem Bewußtseyn, sind in Ficin's Systeme deutlich und bestimmt ausgesprochen. Der Grundbegriff von Gott ist in dieser Gotteslehre nicht der unbestimmte und inhaltleere, transscendente Begriff eines, über alle Prädicate erhabenen, Wesens und Seyns, sondern der Begriff der höchsten Einheit, die auch zugleich die höchste Wahrheit und die höchste Güte im moralischen Sinne, also der absolute moralische Geist ist; so wie Platon Gott für die Sonne der Geisterwelt erklärt hatte. Und die Unsterblichkeit der vernünftigen Seelen überhaupt, wie der menschlichen Seelen insbesondre, ist nach Ficin's Lehre keineswegs zu denken als ein, zwar nach dem Tode des Leibes fortdauerndes, aber doch in dem Leben und Seyn Gottes, durch die vollkommenste Vereinigung mit demselben, so völlig aufgegangenes oder aufgelöstes Seyn und Leben der einzelnen endlichen Geister, daß darüber ihr eigenes individuelles Bewußtseyn untergegangen ist. Der Lehrer der Unsterblichkeit der Seelen, welcher nebst mehreren aufgestellten Beweisgründen für diese Religionswahrheit, auch noch insbesondre den Materialismus und und die Vorstellungsart des berühmten arabischen Ari-

ſtotelikers Averroes umſtändlich zu widerlegen ſucht, daß der Verſtand aller Menſchen ein einziger, ewiger Verſtand ſey, und die individuelle Seele jedes Menſchen nach der Trennung von ihrem Leibe untergehe, erklärt damit zugleich, daß er jene Vorſtellungsart des Neuplatonikers von einer Seelenunſterblichkeit ohne fortdauerndes Bewußtſeyn der eigenen Individualität und Perſönlichkeit nicht zu der ſeinigen machen könne, ſondern hierin der ächten, chriſtlichen Religionslehre beipflichte.

Ein gleiches Beſtreben den Alexandriniſchen Pantheismus mit den Grundlehren des Theismus, und den Dogmen des chriſtlichen Glaubens insbeſondre in Verbindung und Uebereinſtimmung zu bringen, zeigt ſich überhaupt in dieſer Periode bei denen allen, deren ſchwärmeriſche Philoſophie die Ergründung des Abſoluten und die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Urweſen und Urſeyn, und ihres Verhältniſſes zu demſelben, zur Aufgabe ſich gemacht hatte; wobei einige, wie z. B. Ficin, hauptſächlich nur an Platon ſelbſt, und die Schule der Neuplatoniker ſich hielten; andre aber damit noch gewiſſe Vorſtellungsarten orientaliſcher Philoſopheme und der Kabbala insbeſondre verbanden. So findet ſich z. B. in der neuen Philoſophie vom Univerſum, welche der Platoniker Patricius der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen entgegenſetzt, die orientaliſche, auch in die Kabbala übergegangene Vorſtellungsart vom Lichte wieder; — von Gott als dem Urlichte, von welchem alles Licht, von dem reinſten und feinſten überſinnlichen, bis zu dem gröbern körperlichen, in abwärts ſteigenden Stufengraden ausgefloſſen iſt. Auch die Hauptideen, aus welchen Paracelſus ſein Syſtem einer ſchwärmeriſchen, phantaſtiſchen Theoſophie gebildet, ſind aus der Quelle der kabbaliſtiſchen Emanationslehre geſchöpft, von welcher er jedoch, wie Tennemann erinnert, nur einzelne Bruchſtücke aufgefaßt, und durch ſeine excentriſche Phantaſie auf mannigfaltige Weiſe umgeformt hatte. Zu dieſen, aus der Kabbala genommenen Hauptideen

gehören vornehmlich die Idee von Gott, als dem Urwesen, aus welchem alle Dinge ausgefloſſen; — von der erſten und unmittelbaren Emanation, welche die Kabbala den Adam Kadmon nannte, und Paracelſus den parens hominis, und als chriſtlicher Theoſoph, auch den Chriſtus nennt; ferner die Idee von dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, und der allgemeinen Harmonie zwiſchen beiden. Auf dieſer Einheit des Makrokosmos und des Mikrokosmos beruht auch nach ihm die Philoſophie, als eine Wiſſenſchaft der Conſtruction der Natur, wodurch der Philoſoph alles was iſt, in ſeinem Ich hat, wie es außer demſelben an ſich iſt. —

In der Schule dieſes myſtiſchen und hyperphyſiſchen Naturphiloſophen und Theoſophen verlor die neuplatoniſche, mit der Kabbala vermiſchte Emanationslehre immer mehr und mehr ihre philoſophiſche Haltung, und artete in ein Syſtem von Träumereien und Dichtungen aus, deſſen Lehren von myſtiſchen Schwärmern, wie Robert Flud und den beiden Helmonten auf eine, der Denkart und den Kenntniſſen und Abſichten eines jeden dieſer Schwärmer angemeſſene Art, nicht nur in die chriſtliche Theologie, ſondern auch in die Naturwiſſenſchaften eingeführt wurden; und dergeſtalt jene in eine Theoſophie, dieſe, die Phyſik und Chemie, in eine ſchwärmeriſche, ſpeculative und praktiſche Geiſterlehre verwandelten.

Wir wollen die Geſchichte der ſchwärmeriſchen Philoſophie dieſes Zeitalters, welche nach ihrem Vorbilde und Muſter, der alexandriniſchen und kabbaliſtiſchen Hyperphyſik des Pantheismus, das Abſolute und Ueberſinnliche zu ergründen, und aus demſelben, als dem Urgrunde, das Daſeyn und die Beſchaffenheit des Univerſums abzuleiten und zu erklären, zum Ziel ihres Strebens ſich gemacht, nicht weiter verfolgen. Denn unter allen den verſchiedenen Geſtalten, welche dieſe

überschwengliche Lehre von Gott und der Welt durch die Verbindung so mannigfaltiger Elemente, und die verschiedene Anwendung derselben, insonderheit auf die Dogmen des Kirchenglaubens angenommen, würden wir doch immer nur die wesentlichen Grundansichten der neuplatonischen und kabbalistischen Emanationstheorien wieder finden, die man auf irgend eine Weise mit dem christlichen Lehrbegriffe in Harmonie zu bringen suchte, und die manche Schwärmer und Theosophen dieser Zeit noch mit ihren eigenen Träumereien, und vorgeblichen eigenen Erleuchtungen und Offenbarungen verbanden. Wahr und treffend schildert unser Tennemann (Geschichte der Philosophie Bd. IX. S. 162) den herrschenden Geist und Charakter der neuen schwärmerischen und synkretistischen Zeit-Philosophie, welche das Uebersinnliche und Absolute zu ergründen zum Ziel ihres Strebens sich gemacht und bei diesem Streben eine dreifache Gestalt angenommen hatte. „Einige nämlich folgten, wie der philosophische Geschichtsforscher bemerkt, mehr dem Gange des Griechischen Neuplatonismus, wie Patricius und Cudworth; Andere der Kabbala, wie Franz Merkurius Helmont. Andere hielten sich mehr an eigene Offenbarungen, wie Jacob Böhme und Pordage, und noch Andere verbanden die Schwärmereien aus diesen verschiedenen Quellen mit einander, wie Agrippa. Einige beschränkten sich darauf, wie Tennemann noch hinzusetzt, diese Schwärmereien aus den geöffneten Quellen hervorzuziehen, ohne Eigenthümliches hinzuzufügen. Andre wurden zu neuen Combinationen und Dichtungen dadurch veranlaßt. Die Form in welcher sie das Alte und Neue darstellen, ist bald ein bloßes Aggregat, ein bloßes Product der Phantasie, ohne Mitwirkung des ordnenden Verstandes; bald eine regelmäßigere Verbindung zu einem Ganzen, nach gewissen leitenden Ideen und Begriffen. Ein System der Art finden wir bei Agrippa, Patricius und Heinrich Moor." Zur Classe derjenigen philosophirenden Denker, welche durch den herrschenden synkreti-

ſtirbenden Zeitgeiſt in der Philoſophie, und den Einfluß deſſelben auf ihre Denkart, zu neuen Combinationen, ja ſelbſt zu dem Entſchluſſe veranlaßt wurden, dem philoſophiſchen Geiſte durch eine umfaſſende Reform der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, eine andre Richtung zu geben, gehört Thomas Campanella, berühmt durch ſeinen ernſtlichen, obſchon, aller Anſtrengungen ohngeachtet, dennoch fehlgeſchlagenen Verſuch, ein neues wiſſenſchaftliches Syſtem der Philoſophie zu begründen und in ſeiner Vollſtändigkeit auszuführen. Dieſes neue Syſtem war aber auch nichts anders, als ein Eklektizismus, auf deſſen Geſtaltung und Ausbildung, wie Fülleborn (in ſeinen Bemerkungen über Campanella's Philoſophie im 6ten Hefte der Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie) urtheilt, nicht nur die Kenntniß der alten philoſophiſchen Syſteme ſondern auch ſein lebhaftes Genie, ſeine ausgebreitete Beleſenheit, ſein Hang zur theoſophiſchen Schwärmerei, und eine große Doſis Aberglauben gewirkt hatte. Davon zeugt insbeſondre ſeine dogmatiſche Metaphyſik, die, auch nach Tennemanns Urtheile, ein Gemiſch von ſehr verſchiedenartigen Behauptungen iſt, worin die dürre Dialektik eben ſowohl ihre Rechnung findet, als die Schwärmerei und der Myſticismus. Denn er ſchöpft hier einen großen Reichthum von Chimären, Grillen und Aberglauben aus den Schriften der Neuplatoniker, und ſucht ſie mit dialektiſchem Geiſte aus den ontologiſchen Begriffen abzuleiten.“ Damit iſt in der That auf eine treffende Weiſe die eigenthümliche Form bezeichnet, welche die ſynkretiſtiſche Philoſophie dieſes Metaphyſikers bei ihrem, auf die Ergründung des Abſoluten und Ueberſinnlichen als ihr Ziel gerichteten, Streben angenommen. Das nämlich war die Aufgabe, welche der dogmatiſche Metaphyſiker in dieſer Wiſſenſchaft des wahren Seyns und Weſens der Dinge, ihres Zuſammenhanges und ihres Urſprunges aus dem erſten Weſen ſich vorgelegt, und die er meinte auf eine, für wiſſenſchaftliche Einſicht vollkommen genügende Weiſe, löſen zu können. Von der Vor-

ausſetzung ausgehend, daß das Weſen des Unendlichen und ſein Verhältniß zum Endlichen ein Gegenſtand des Wiſſens ſey, macht der dogmatiſche Metaphyſiker den Verſuch, aus dem zum Grunde gelegten Begriffe des Urweſens und Urſeyns, als der abſoluten Einheit und Unendlichkeit oder Allheit des Seyns, das Seyn und Weſen und den Zuſammenhang der uns erſcheinenden Dinge abzuleiten. Der, von jener Vorausſetzung eines poſitiven, vollkommenen Wiſſens um das Abſolute, als das Eine urſprüngliche Princip alles Seyns, ausgehende Verſuch einer realen Ableitung der Welt der Dinge aus Gott, dem Unendlichen, führt den dogmatiſchen Metaphyſiker folgerecht zu einem Religionsſyſtem des Pantheismus, durch welchen das Räthſel des Urſprungs der Vielheit und Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge aus der unendlichen Einheit und Allheit des Urweſens gelöſt werden ſollte.

Wenn Tennemann von dieſem Pantheismus des Campanella urtheilt, daß derſelbe im Weſentlichen mit dem Alexandriniſchen übereinſtimme, ſo kann er damit wohl nur eine Uebereinſtimmung in einigen, nicht aber in allen weſentlichen Puncten gemeint haben. Denn er rechnet es ja ſelbſt eben ſowohl dem Campanella, wie ſeinem Zeitgenoſſen und pantheiſtiſchen Wiſſenſchaftsverwandten, dem J. Bruno, zu einem Vorzuge an, daß ſich die Lehre des Pantheismus bei beiden immer mehr von der Hypotheſe der Emanation gereiniget habe. Wirklich iſt auch Campanella kein Emanatiſt im Sinne der neuplatoniſchen Emanationstheorie, obſchon auch er, gleich den Alexandrinern, die Natur als einen Ausfluß aus dem Urweſen betrachtet. Indem er nämlich zeigen will, wie aus der Einheit die Totalität der endlichen Dinge, die Vielheit, entſprungen ſey, ſtellt er zu dieſem Zweck einer Erklärung der Abſtammung der Eigenſchaften der Dinge aus den Primalitäten des göttlichen Urweſens und Urſeyns, eine Reihe von Schematen auf, die, nach Tennemann's und Fülleborn's Urtheile, an Sonderbarkeit und Dun-

keit dem Fluddiſchen und Jakob Böhmiſchen nicht viel nachgeben. — Worin nun aber der eigenthümliche Charakter ſeiner, aus ſehr heterogenen Beſtandtheilen gemiſchten Religionsphiloſophie des Pantheismus beſtehe, wird aus folgender kurzen Darſtellung der weſentlichſten Hauptpuncte dieſes ſynkretiſtiſchen Pantheismus zur Genüge erhellen.

Zu hinreichender Kenntniß deſſelben dürfen wir aus Campanellas Metaphyſik nur diejenigen Hauptſtücke herausheben, welche die Lehre von Gott und deſſen Verhältniß zur Welt betreffen. Von der Vorausſetzung ausgehend, daß Dinge erſcheinen, und daß Dinge ſind, unterſucht der Metaphyſiker das Seyn und Nichtſeyn, erforſcht und beſtimmt die Grundeigenſchaften des Seyns und Nichtſeyns, und ſteigt ſodann durch die Betrachtung der Dinge überhaupt und ihrer Grundeigenſchaften, zum Weſen aller Weſen, zu Gott, als dem abſolut erſten und höchſten Princip, auf, um nunmehr die Grundeigenſchaften der Dinge, die ihr Weſen ausmachen, aus den Grundeigenſchaften des ewigen Urweſens abzuleiten. Der Begriff des Dinges mit ſeinen Grundeigenſchaften iſt unſerm Metaphyſiker ſonach der Erkenntnißgrund der von ihm ſogenannten Primalitäten des Urweſens und Urſeyns, ſo wie dieſes hinwiederum der Realgrund des Seyns und Weſens der Dinge und ihrer Grundeigenſchaften.

Dieſer Grundeigenſchaften oder Grundbedingungen eines jeden Dinges, giebt es drei. Die erſte iſt die Möglichkeit, Kraft, oder das Vermögen zu ſeyn, welches, als die erſte Grundbedingung, allem Vermögen thätig zu ſeyn, zu leiden und zu wirken, vorausgeht; die zweite Primalität iſt die Erkenntniß; die dritte endlich die Liebe oder Neigung. Alle Dinge beſtehen ſonach aus dem Vermögen zu ſeyn, dem Wiſſen des Seyns und der Liebe des Seyns; und dieſe drei Grundeigenſchaften, die den Primalitäten des Undinges: dem Unvermögen (impotentia) der Unwiſſenheit, und der Abneigung (odium meta-

phys.) entgegen ſtehen, ſind in jedem Dinge zur Einheit vereiniget, welche ſelbſt nichts anders iſt, als das, durch die Primalitäten weſentlich conſtituirte Ding, — und die auch jedem Dinge Totalität, Vollkommenheit und einen göttlichen Charakter giebt. Denn daß die Dinge Eines ſind, auch dieſes haben ſie nebſt ihren Grundeigenſchaften von Gott, als der abſoluten Einheit und Allheit des Seyns. Nach dieſen ontologiſchen Grundbegriffen der abſoluten Einheit und Allheit werden die Eigenſchaften Gottes beſtimmt als: Allvermögenheit des Seyns (Allgegenwart, Ewigkeit, Allmacht und Allgenugſamkeit); als Allerkenntniß (Allwiſſenheit und Allweisheit) und als allumfaſſende (in der Vorſehung und Sorge für die Glückſeligkeit der Geſchöpfe, dieſen Endzweck der Schöpfung, ſich offenbarende) Liebe.

So iſt demnach in Gott, was in allen Dingen iſt, welche ihr Seyn und die Grundeigenſchaften dieſes Seyns von ihm, als der Quelle alles Seyns, haben. — Aber Gott, als der abſoluten Einheit und Allheit des Seyns, kommt allein die abſolute Realität zu, mit Ausſchließung alles Nichtsſeyns und aller Unvollkommenheit. Denn in ihm ſind und wirken die Grundeigenſchaften und Grundbedingungen des Seyns ohne alle Beſchränkung und Negation, als unumſchränkte Macht, als Allwiſſenheit und als allgenugſamer Wille. Alle Dinge außer Gott ſind dagegen endlich, und haben als endliche Dinge Theil an dem Seyn und Nichtſeyn; und je mehr ſie an dem einen oder dem andern Theil nehmen, um ſo vollkommener oder unvollkommener ſind ſie.

In dieſem größern oder geringern Antheil an dem Seyn und zugleich Nichtſeyn, findet unſer Metahpyſiker den Schlüſſel zu Erklärung der Endlichkeit. Denn die endlichen Dinge beſtehen, ſeiner Anſicht zufolge, aus Etwas und Nichts; oder aus Seyn und Nichtſeyn, aus Bejahung und Verneinung, indem die Zuſammenſetzung und Miſchung des Dinges

und Nichtdinges ein drittes hervorbringt, welches nicht ein reines Ding, (reines Seyn) aber auch nicht ein Unding (bloßes Nichtseyn), sondern ein bestimmtes und begränztes Wesen ist.

Den deutlichsten und bestimmtesten Aufschluß über diese Erklärungsart des Endlichen giebt uns Campanella in folgender Stelle seiner Metaphysik (P. II. L. VI. c. 1. 2. 3. p. 12). „Compositio autem entis et non-entis facit quidem tertium, quod non est ens purum, nec non-ens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens; sed est hoc ens, aut aliquod ens. Est autem aliquod, quia non est omnia entia. Ergo non-esse facit, ut sit aliquod, non minus quam esse. Quinimmo esse de se est infinitum et immensum, ut patet in Deo; in quo est purum. Ut autem finiatur et modificetur, habet a non-ente. Siquidem homo non participaret nihilum, utique omnia entia foret, et omnipotens, et omniscium, et omnivolum. At multa non potest, et infinita ignorat, et infinita non amat. Ergo componitur ex potentia et non-potentia, ex scientia et non-scientia, ex voluntate et non-voluntate. Non-posse vero et nescire et nolle, non-entia sunt." Das Princip der Endlichkeit, als solcher, ist hiernach in dem Unding e oder Unwesen, (dem non-ens) zu suchen; und die gegebene Ansicht von dem Ursprunge der einzelnen endlichen und begränzten Dinge beruht auf der Hypothese einer Art von Manichäismus in Annahme und Voraussetzung zweier Grundwesen, die nur nicht, wie Licht und Finsterniß, oder wie Geist und Materie, oder wie das gute und das böse Princip, der Qualität nach einander entgegengesetzt sind, sondern der Existenz nach. Denn der Gegensatz ist hier ein Gegensatz von Seyn und Nichtseyn; von einem positiven, realen, und einem negativen, nichtrealen Princip, welches letztere dem erstern als dem Absoluten, d. i. der absoluten Einheit und Allheit des

Seyns, nicht als eine ihm entgegengesetzte Existenz entgegensteht, da es überall keine Existenz hat.

Nach der Hypothese dieses Dualismus sind nun alle wirkliche, endliche Dinge als Mischungen beider Principien zu betrachten. Denn das Positive und Reale, was sie als seyende, reale Dinge besitzen, kommt ihnen von Gott, als Ausflüssen aus der Quelle alles Seyenden und Realen; das Negative dagegen und das Nichtseyende, was sie eben zu endlichen, begränzten Dingen macht, und wodurch sie theils von Gott verschieden und geschieden sind, theils unter einander selbst durch das Mehr oder Weniger ihrer Theilnehmung an dem Nichtseyn und Unwesen sich unterscheiden, rührt von diesem Nichtseyn oder Nichtdinge her.

Hätte es unserm Metaphysiker gefallen, statt dieser prosaischen, im Geiste einer trocknen und subtilen Dialektik aus ontologischen Begriffen geführten Deduction des Princips der Endlichkeit, uns den Ursprung derselben mehr poetisch in einem Bilde anschaulich zu machen, so würde er uns ohngefähr eine Ansicht davon gegeben haben, wie in unsrer Zeit der ungenannte Verfasser der Aphorismen über das Absolute (in Bouterwek's neuem Museum ꝛc.), welchen Versuch Schelling für eine scherzhafte Parodie seiner eigenen Lehre erklärt hatte. Nach der sinnbildlichen Vorstellungs- und Erklärungsart des Verfassers der gedachten Aphorismen, gestaltet nämlich der Abglanz des Absoluten, indem er sich an dem Nichts bricht, dieses Nichts in Erscheinungen, und veranlaßt dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer (begränzter) Realitäten.

Doch eben dieses Nichts oder non-ens ist es, über dessen Begriff der ontologische Dialektiker nicht ins Reine und Klare kommen kann, sondern im Dunkeln sich verliert, und in Schwierigkeiten und Widersprüche sich verwickelt. Denn bald scheint er dieses non-ens lediglich aus dem logischen Gesichtspuncte, als reine logische Negation, bald aber auch wieder als etwas Reales

zu betrachten, dem er jetzt das Seyn zuſpricht, jetzt wieder abſpricht. Er ſchreibt ihm nämlich ein Seyn zu, und ſelbſt eine gewiſſe Art von Wirkſamkeit, wenn er das Exiſtiren dieſes non-ens in einem Negiren und Aufheben (negare und removere) beſtehen läßt, und daher auch keinen Anſtand nimmt, dieſer Art von Negation, welche das nihilum iſt, eine Präexiſtenz vor der Schöpfung einzuräumen, ohne Zweifel als der negativen Grundbedingung des Urſprungs des Endlichen. Aber andrerſeits ſpricht er dieſem non-ens doch auch durchaus wieder alle Weſenheit und Exiſtenz ab, indem er es dem Weſen und dem Seyn ſchlechthin entgegenſetzt, und von demſelben ſagt, daß es ſich weder die Weſenheit noch die Exiſtenz (non essentia nec existentia) zueignen dürfe, und daß wir den Ausdruck von dem ens entlehnen, durch welches ſelbſt wir erſt, was das non-ens ſey, verſtehen. Zu einer befriedigendern Aufklärung über dieſes non-ens würde Campanella haben gelangen können, wenn er in unſerm Zeitalter gelebt, und ſich mit den, in gewiſſen Schulen des Idealismus unſrer modernſten Philoſophie angeſtellten ſpeculativen Unterſuchungen über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen, oder zu Gott, hätte bekannt machen, und die dadurch gewonnenen Anſichten ſich aneignen wollen. In den Schulen unſrer neueſten naturphiloſophiſchen Wiſſenſchaftslehrer von der Einheit und Allheit, nach Principien des abſoluten Identitätsſyſtems, würde er nämlich belehrt worden ſeyn, daß das, was nicht von ſich ſelbſt, und in ſofern Nichts iſt (das non-ens oder nihilum) nichts anderes, als die Relation ſey, und mittelbar das, was in Relation iſt, ſofern es in Relation iſt. Das aber, was in Relation iſt, ſofern es in derſelben iſt, iſt nun eben nichts anders als das Endliche, als ſolches. Denn die Endlichkeit beſteht nur in bloßen Relationen der Weſenheiten auf einander. Und da mit den, an ſich ſelbſt in Beziehung auf Gott ewigen Weſenheiten der Dinge auch die unendlichen, möglichen Relationen derſelben auf ein-

ander zumal und zugleich, alſo auf ewige Weiſe geſetzt ſind: ſo kann auch das, auf bloßen Relationen der Weſenheiten des All auf einander beruhende, Endliche nicht getrennt ſeyn von dem Unendlichen, weil es an ſich nichts ſeyn würde, da es nur auf Relationen beruht, dieſe aber nichts ſeyn könnten ohne das, wovon ſie es ſind. Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Seyn iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott, ſondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich iſt, ohne doch etwas Weſentliches zu ſeyn.

Hätte nun unſer Metaphyſiker ſeinem Gegenſatze des ens und non-ens die Bedeutung eines Gegenſatzes von Weſenheit und bloßer Relation gegeben, und dieſem ſo gedeuteten Gegenſatze gemäß, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen beſtimmt: ſo würde ſein Pantheismus in Anſehung dieſes wichtigen und weſentlichen Punctes auch eine ganz andere Form und einen andern Charakter erhalten haben. Er hatte unter andern von dem non-ens oder dem nihilum behauptet, daß das Seyn deſſelben das Nichtſeyn der Welt ſey (suum esse est non esse mundi). Dieſer Behauptung durfte er nun nicht den Sinn unterlegen, als ob das non-ens etwas außer dem All ſey, als eine, dem All entgegengeſetzte Exiſtenz. Denn nach der, auf den Gegenſatz von Weſenheit und bloßer Relation gegründeten Anſicht des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen, iſt jenes nihilum, als das Nichts aller Relation, nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All nämlich, von ſeiner negativen Seite betrachtet, von welcher es das Nichts aller einzelnen und begränzten endlichen Dinge, als ſolcher; ſo wie im Gegentheil daſſelbe All, von ſeiner poſitiven Seite angeſehen, die Poſition der ewigen Weſenheiten — die Realität und Vollkommenheit der Dinge — iſt, die auch allein nur aus Gott, als eine poſitive Folge, kann abgeleitet werden.

Doch zu dieser Ansicht des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, wie sie namentlich von Schelling (in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie) entwickelt und für die einzige Vernunftansicht ausgegeben worden, hatte sich der ältere Lehrer des Absoluten, als der absoluten Einheit und Allheit des Seyns, noch nicht zu erheben vermocht, obschon er, gleich unsern neuern absoluten All-Einslehrern zuletzt noch eine höhere, absolute, in dem Anschauen des Unendlichen bestehende Erkenntniß, angenommen hatte. Denn diese Erkenntniß war doch, seiner Ueberzeugung zufolge, derjenigen Erkenntniß, die wir auf dem übernatürlichen Wege einer unmittelbaren, auf göttlichem, allein untrüglichen Zeugnisse beruhenden, Offenbarung erhalten, unterzuordnen. Daher auch seine Anerkennung der Theologie, als der ersten und vornehmsten Wissenschaft, weil sie die Geschichte der göttlichen Offenbarungen enthält. Und darum auch sein Streben bei Begründung und Ausführung seines Systems der Metaphysik, als Hülfswissenschaft der Theologie, dieses System mit der höchsten Quelle der Gewißheit, der Offenbarung, in Uebereinstimmung zu bringen. Der metaphysische Denker unterwarf sonach seine speculativen Lehren, als die Resultate seiner metaphysischen Untersuchungen, der höhern Autorität des offenbarungsgläubigen, christlichen Theologen, welcher die Nothwendigkeit einer übernatürlich geoffenbarten Theologie anerkennt, und die Superiorität derselben, besonders im Praktischen für die reine Moral und moralische Religionslehre und deren Freiheitsprincip geltend macht, und hiernach seinen, auf dem Grunde des Empirismus aufgeführten schwärmerischen Rationalismus dem Princip des Supernaturalismus unterordnet. In diesem Princip des Offenbarungsglaubens, durch welches die, für das Praktische unzulängliche, theoretische Vernunfterkenntniß ergänzt und verstärkt werden sollte, fand der christliche Philosoph die Grundlage seiner moralischen und religiösen Ueberzeugungen von Gott, als dem höchsten moralischen Gute,

und der vollkommenen Freiheit von den Banden des Fatums. Dieſe Freiheit, bekennt Campanella, giebt uns Gott erſt durch die Religion, welche, als innere oder geiſtige Religion, in der Rückkehr zu Gott beſteht, und in wahrhafter Vereinigung mit ihm, durch Erkenntniß, durch reine Verehrung und Liebe.

So ſucht demnach der Metaphyſiker ſeine ſpeculative Lehre des Pantheismus, als offenbarungsgläubiger, chriſtlicher Philoſoph, mit einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegründeten, Moral und Religion in Uebereinſtimmung zu bringen, und ſchließt ſich von dieſer Seite näher wiederum an die Alexandriner an, indem er ſich mit ihnen in der praktiſchen Lehre von der Rückkehr zu Gott und von der myſtiſchen Vereinigung mit ihm durch Contemplation, durch Abziehung des Gemüths von allem Irdiſchen und Aeußern, und der Einkehr ins Innere vereiniget.

Frei von dem, der Philoſophie fremden Princip des Supernaturalismus, und von allen Rückſichten auf die Dogmatik der Theologie und des Kirchenglaubens, erhielt ſich die Speculation bei demjenigen metaphyſiſchen Denker, welcher, ein Zeitgenoſſe des Campanella, mit demſelben auch in ſpeculativer Denkart und in ſeinen pantheiſtiſchen Grundanſichten und Lehren verwandt war. Dieſer, durch Genialität, Geiſtesenergie und Wahrheitsliebe ausgezeichnete ſpeculative Denker iſt Giordano Bruno aus Nola im Neapolitaniſchen. Beide, Campanella und Bruno, waren, wie Tennemann bemerkt, (Geſchichte der Philoſophie B. IX. S. 373) von einer und derſelben Idee, der Idee des Einen in Allem, als des Princips alles Seyns, ergriffen; aber ſie faßten und führten dieſelbe Idee doch nicht auf eine und dieſelbe Art aus. Denn Campanella ſey von dem empiriſchen, Bruno von dem rationaliſtiſchen Geſichtspuncte ausgegangen: jener habe dieſe Idee wiſſenſchaftlich zu erſchöpfen, dieſer dagegen das Verhältniß der Welt zur Gottheit durch das Medium ſeiner lebendigen Phantaſie mit be-

geiſtertem Gemüthe darzuſtellen geſucht. Die Philoſophie des letztern habe mehr Kraft, verliere ſich aber auch als Poeſie in das Unendliche der Anſchauung und der Phantaſie. Die Philoſophie des erſtern zeichne ſich dagegen als Proſa durch mehr Deutlichkeit aus, indem ſie ſich zum Einfachen des Begriffs erhebt. Bei Bruno zeigen ſich jedoch, ungeachtet des poetiſchen Charakters ſeines Geiſtes, mehr das Beſtreben dieſelbe Lehre des Pantheismus auch zu begründen, indem er dieſe Anſicht nicht ſo durch metaphyſiſche Zergliederung vereinzelt, wie Campanella, ſondern im Ganzen nach den Gründen im menſchlichen Gemüthe darſtelle, und daher ſei ſein Pantheismus intereſſanter und geiſtreicher, wiewohl auch oft dunkler, als der des Campanella.

Ueberhaupt läßt Tennemann dem Bruno die Gerechtigkeit widerfahren, daß er den Pantheismus mit originellem Geiſte aufgefaßt und dargeſtellt habe. Ein ähnliches günſtiges Urtheil über die Bruno'ſche Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν hatte auch früher ſchon Jacobi gefällt, wenn er, in dem Vorberichte zu ſeiner geiſtreichen Darſtellung derſelben, davon rühmt, daß der Umriß, welchen Bruno vom Pantheismus gezogen, ſchwerlich an Reinheit und Schönheit könne übertroffen werden. Der Verfaſſer der gehaltvollſten und getreueſten Darſtellung der Lehre des Spinoza (in den Briefen an Moſes Mendelsſohn) hatte darum auch geglaubt, durch Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza gleichſam die ganze Summa der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν darlegen zu können.

Indem auch wir jetzt die beiden berühmten Lehrer des Pantheismus zuſammenſtellen wollen, nehmen wir zu Rechtfertigung dieſer Zuſammenſtellung hauptſächlich darauf Rückſicht, daß ſich einerſeits bei beiden die Lehre des ἓν καὶ πᾶν von der Hypotheſe der Emanation gereiniget und zu einem Syſtem des eigentlichen, ſtrengen Pantheismus, als eines Syſtems der Immanenz, ausgebildet findet; und daß andrerſeits beide ſpeculative Denker bei ihrem, auf Begründung und Ausbildung ihrer

pantheistischen Weltansicht gerichteten Streben, alle Rücksichten auf irgend eine Autorität entfernt, und ihre philosophische Speculation gänzlich von der Theologie und den positiven Glaubensdogmen dieser oder jener Kirche getrennt haben. Beide, Bruno und Spinoza, machen demnach in der Geschichte des Pantheismus der neuern Philosophie dadurch eben eine denkwürdige und wichtige Epoche, daß sie sich bei Begründung und Entwickelung ihrer pantheistischen Systeme von keinen Rücksichten auf irgend ein, der philosophischen Speculation fremdes Interesse, und von keiner, auf Vereinbarung ihrer philosophischen Lehren und Ansichten mit den positiven Glaubensdogmen und Glaubensnormen der Theologie angelegten Absicht, ja sogar nicht einmal von dem praktischen Vernunft-, sondern fast ausschließend nur von dem reinen speculativen Verstandes-Interesse haben leiten lassen. Zwar unterscheiden sich in vielen und nicht unwesentlichen Puncten beide pantheistische Systeme von einander, welche Verschiedenheiten hauptsächlich daher rühren, daß das System des ältern Pantheisten, als eine Frucht des Studiums der Alten anzusehen ist, der neuere Pantheist dagegen die ihm eigenthümliche pantheistische Weltansicht unter dem Einflusse der sich angeeigneten Ideen der neuern dualistischen Philosophie des Descartes entwickelt, und diesen Ideen gemäß modificirt hatte. Aber aller nicht zu verkennenden Verschiedenheiten ohngeachtet, vereinigen sich doch beide speculative Denker im Anerkennen der, von aller positiven Autorität unabhängigen philosophischen Speculation, und beide beurkunden ihre genaue Verwandtschaft in speculativer Denkart und bloßem speculativen Verstandes-Interesse darin, daß sie ihre Lehre des Pantheismus als ächtes und reines Erzeugniß einer, von allen Dogmen und Normen irgend eines positiven Kirchenglaubens unabhängigen und selbstständigen, Philosophie wollen angesehen, und als ein, auf Principien der speculativen Vernunft gegründetes, System geltend gemacht wissen. Unter den Händen dieser beiden selbst-

ſtändigen ſpeculativen Denker nimmt ſonach die Lehre des ἓν καὶ πᾶν wiederum eine, von aller Verbindung und Vermiſchung mit poſitiver Theologie befreite Geſtalt einer Religionsphiloſophie der reinen und bloßen Speculation an, welche bei dem ältern phantaſiereichern und lebendigern, mehr der wirklichen Natur zugewandten, Denker die überwiegende Tendenz zu einem äſthetiſch ausgeſchmückten naturphiloſophiſchen Syſtem; bei dem neuern kältern und abſtracten mathematiſch-logiſchen Denker dagegen die überwiegende Tendenz zu einer matematiſch-logiſchen oder dialektiſchen Metaphyſik nimmt, die auch, was die Darſtellungsform betrifft, zu jener Naturphiloſophie, wie Proſa zur Poeſie, ſich verhält.

Da die Syſteme beider origineller metaphyſiſcher Denker in der Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen unſrer neuern Philoſophie aus den ſo eben erwähnten Gründen die vorzüglichſte Stelle einnehmen, die ihnen auch darum gebührt, weil ſie die eigentliche Aufgabe aller pantheiſtiſchen Speculation aus dem abſolut Einen und höchſten Princip Alles abzuleiten und zu erklären, deutlicher und beſtimmter gedacht, und auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe vollſtändig zu löſen verſucht, ohne Hülfe der Hypotheſe der Emanation: ſo verdienen ſie auch in unſerer Geſchichte des Pantheismus durch eine ausführlichere, ihren eigenthümlichen Geiſt und Charakter hervorziehende Darſtellung in einem beſondern Abſchnitte ausgezeichnet zu werden.

Sechſter Abſchnitt.

Die Lehre des Ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz in den pantheiſtiſchen Syſtemen des G. Bruno und des Spinoza.

Erſte Abtheilung.

Der Pantheismus des G. Bruno, als die ſelbſtſtändige und originelle Frucht einer, durch tiefes Studium der Alten angeregten und geleiteten naturphiloſophiſchen Speculation.

Zum Reformator der Philoſophie ſeiner Zeit ſich berufen fühlend, tritt Bruno unter dieſem Charakter auf und ſucht als Reformator ſich geltend zu machen, indem er die, von ihm beabſichtigte Reform, theils polemiſch durch Angriffe auf die herrſchende ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie, theils dogmatiſch durch wiſſenſchaftliche Begründung und Vollendung eines Syſtems der Metaphyſik bewirken wollte. Dieſes Syſtem war eben ſein Pantheismus, deſſen Grundideen und Grundſätze der, durch tiefes Studium mit dem Geiſte der metaphyſiſchen und naturphiloſophiſchen Syſteme der Griechen vertraute Kenner, aus dieſen Syſtemen geſchöpft, mit ſelbſtſtändigem und originellem Geiſte ſich angeeignet, mit den intereſſanten und erweiterten Weltanſichten, welche die großen Entdeckungen der neuern Aſtronomie eröffnet, in Verbindung gebracht, und dargeſtellt als die Frucht einer freien und originellen Forſchung, als ſeine Philoſophie alſo, aufſtellte und zu verbreiten ſuchte. Ueberzeugt, daß ſeine Lehre des Pantheismus die einzig wahre Philoſophie ſey, bot der ſpeculative Denker alle ſeine Geiſteskraft und dialektiſche Kunſt auf, dieſe Lehre zum Range einer evidenten Wiſſenſchaft zu erheben, ſie in dieſer Form von verſchiedenen Seiten darzuſtellen, und überhaupt nichts unverſucht zu

lassen, was theils zu ihrer Aufhellung, theils zur Bestätigung ihrer Wahrheit und Gewißheit dienen konnte. Aber dieses System des Pantheismus, zu welchem die Bruno'sche Speculation, bei den verschiedensten Richtungen, welche sie nahm, immer wieder zurückführte, und mit dessen Grundideen von der Einheit und Unendlichkeit des Gottgleichen Universums, sie alles andre in Beziehung und Verbindung zu bringen suchte, sollte sich auch nur als die einzig wahre Philosophie und philosophische Religionslehre Eingang verschaffen und geltend machen. Anstatt daß andre Reformatoren des wissenschaftlichen Zeitgeistes ihre, durch selbsteigenes Studium gewonnenen philosophischen Einsichten und Ueberzeugungen einem höhern Princip, dem theologischen des Supernaturalismus, ganz oder doch zum Theil unterordneten und in der Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit der Theologie und den Dogmen des Kirchenglaubens, das sichere Kriterium von der Wahrheit und Gültigkeit der erstern fanden, und um dieser Uebereinstimmung willen ihre Philosophie, als eine christliche Philosophie empfohlen und eingeführt wissen wollten, verschmäht Bruno durchaus dieses Empfehlungsmittel. Er will seine Philosophie schlechterdings nicht für eine christliche Philosophie gehalten haben, welche unter diesem Charakter es sich zum Zweck machen müsse, die Wahrheiten der christlichen Religion, und die Dogmen des Kirchenglaubens durch Grundsätze der Wissenschaft zu begründen, und dergestalt die christlichen Glaubenslehren zu Lehren des philosophischen Wissens zu machen. Ganz im Gegensatze mit der Voraussetzung von der nothwendigen Einheit und Harmonie der Philosophie und der Theologie, mußte Bruno vielmehr Theologie und Philosophie für zwei getrennte Gebiete halten, auf welchen verschiedenartige Principien geltend sind, die zu ganz verschiedenen Resultaten führen. Denn er setzt seine Philosophie, als eine Religionslehre des Vernunftwissens, geradezu einer jeden christlichen Philosophie, als einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegrün-

beten, Glaubenslehre entgegen. Seine antitheologiſche und antichriſtliche Denkart ſpricht der Philoſoph, der eben durch dieſe freie, von aller Autorität unabhängige Denkart, von dem gläubigen Theologen ſich unterſchieden wiſſen will, in einem merkwürdigen Geſtändniſſe aus, welches er in ſeinem Buche della causa principio et Uno, mit aller Offenheit ablegt.

„Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchſten Weſens, heißt es daſelbſt in einer (in Jacobi's Auszuge befindlichen) Stelle, deſſen Erkenntniß außer dem Bezirke des menſchlichen Verſtandes liegt, können wir uns auf dieſe Weiſe hinaufſchwingen; wohl aber zu der Einſicht, welchergeſtalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem iſt, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr, und durch ſie nur Ein Weſen ausmachen. Dieſe Einheit zu erkennen, iſt der Zweck aller Philoſophie und Erforſchung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, ſind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bei der Meinung, jedes Ding ſei Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zuſammengeſetzt, wie die Geſtirne und andere Weſen dieſer Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieſer Meinung ſuchen die Gottheit nicht außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen, und dieſes allein macht den Unterſchied zwiſchen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweiſen aus."

Wir wollen es übrigens hier dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob Bruno den Glauben des Theologen an einen, außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge exiſtirenden Gott, als einen irrationalen, oder nur als einen ſuprarationalen Glauben, ſeinem philoſophiſchen Wiſſen von einer, nur innerhalb der Welt und in den Dingen zu ſuchenden und zu findenden Gottheit entgegengeſetzt habe.

Das geht wenigstens aus diesem Geständnisse hervor, daß Bruno, als Philosoph, diesen Glauben nicht hatte, und zufolge des, von ihm bestimmten Unterschiedes zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen, auch nicht haben konnte. Auch können wir uns seine philosophische Denkart und Maxime des religiösen Unglaubens gar wohl aus seiner entschiedenen Antipathie gegen alle Autorität und alles, durch eine Autorität eingeführte und sanctionirte Positive, so wie insbesondre aus seiner, durch verschiedene Ursachen in ihm entstandenen, Abneigung gegen die christliche Religion erklären. Es darf uns daher auch nicht befremden, wenn Bruno das bloße Wissen des Philosophen ohne Glauben, dem bloßen Glauben des Theologen ohne Wissen, entgegensetzte. Da, nach dem ausdrücklichen Geständnisse dieses Philosophen ohne Glauben, alle höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich und von keinem Nutzen sind, weil dazu ein übernatürliches Licht gehört, so wendet er darum seine Lehre des philosophischen Wissens ohne Glauben, von dem gläubigen einen persönlichen Gott, als ein Jenseits außer und über der Natur, lehrenden Christenthum ab und zu dem ungläubigen Heidenthum und dessen Religion der Naturvergötterung hin, die für ihn, den blos theoretischen Naturphilosophen, mehr Interesse hatte, als das Christenthum, dem er darum auch das Heidenthum, eine Religion des Verstandes und der Phantasie, der reinen Herzensreligion des Christenthums vorzuziehen kein Bedenken trug. — Als naturphilosophischer Theist oder Kosmotheist, zieht nun Bruno, wie Tennemann ganz richtig von ihm bemerkt, die Gottheit hernieder in die Sphäre der Natur, und stellt sie als die unendliche, productive Kraft der Natur dar. Auf dem Standpuncte einer, nicht über die Natur hinausgehenden Speculation, welchen der ungläubige, von keinem übernatürlichen Lichte, dem er nicht traut, und dessen Annahme und Anerkennung auch mit seiner na-

turaliſtiſchen und materialiſtiſchen Denkart unvereinbar iſt, erleuchtete und geleitete Naturphiloſoph für ſeine religiöſe Weltanſicht nimmt, iſt aber auch dieſe productive, unendliche Kraft der Natur, oder die Weltſeele, und das allerhöchſte Weſen Ein und daſſelbe. Denn dieſes höchſte Weſen iſt ja nur unter dem Begriffe einer Weltſeele, alſo nur in ſeinem Verhältniſſe zur wirklichen Natur, als die ſchöpferiſche Kraft derſelben, ein Gegenſtand des theoretiſchen Vernunftwiſſens. Der kosmotheiſtiſche Naturphiloſoph Bruno erkennt daher als einzig mögliche, der Erkenntnißkraft des menſchlichen Verſtandes zugängliche Religionslehre, nur einen, auf Naturalismus gegründeten Theismus an, unter dem Charakter einer Wiſſenſchaft des Göttlichen, die ipso facto eine Naturphiloſophie iſt, gegründet auf die Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und des natürlichen Princips, oder Gottes und der Natur. Von dieſer Idee lebendig ergriffen und von ihr geleitet, entgeht er aller Schwärmerei über Emanationen und deren Stuffenfolge oder Gradationen, ſo wie allen excentriſchen Erdichtungen von einer Geiſterwelt, ihrem Zuſammenhange mit der Sinnenwelt und ihrer Einwirkung auf dieſelbe. Die Annahme und Anerkennung eines allerhöchſten göttlichen Weſens, als eines Jenſeits außer und über der Natur, dem offenbarungsgläubigen Theologen, als eine bloße Glaubensſache überlaſſend, die für den Religionsphiloſophen des Wiſſens ohne Glauben keine begreifliche Wahrheit und auch keinen Werth hat, unternimmt er demnach den Verſuch, ein Syſtem des Pantheismus zu begründen und auszuführen, welches durch ſeine Reinheit und Conſequenz, ſo wie durch ſeine Unabhängigkeit von allen Rückſichten auf irgend eine Autorität, ja von allem Einfluſſe eines jeden andern, als des blos theoretiſchen Verſtandesintereſſe ſich empfiehlt. Und wohl verdient dieſes Syſtem auch darum vornehmlich unſre beſondre Aufmerkſamkeit, weil es das erſte, in ſeiner Art vollendete Syſtem des eigentlichen, ſtrengen Pantheismus iſt, welches in der geſammten Geſchichte

der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν Epoche, und gewiſſermaßen zugleich den Uebergang von der alten zu der neuern pantheiſtiſchen Speculation macht. Denn der Urheber dieſes Syſtems hatte mit ſeinen, theils aus dem Studium der Alten ſich angeeigneten, theils auf dem Wege der Betrachtung der Natur und Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes gefundenen Ideen und Anſichten von der Einheit und Unendlichkeit des Weltalls, die großen und wichtigen aſtronomiſchen Wahrheiten, deren Entdeckung unſre neuere mathematiſche Naturwiſſenſchaft dem Kopernikaniſchen Weltſyſteme verdankt, in Verbindung gebracht, und durch Erweiterung und wiſſenſchaftliche Begründung dieſer neuentdeckten Wahrheiten, denſelben ein erhöhtes Intereſſe zu verſchaffen geſucht. — Als ein neues Moment, wodurch Bruno's Philoſophie ihr Intereſſe erhält, giebt unſer Tennemann auch noch dieſes an, daß wir bei ihr den Idealismus der neueſten Schule nicht nur im Keime, ſondern auch faſt vollſtändig ausgebildet wieder finden, und daß wir daher das Bruno'ſche Syſtem des Pantheismus als den Vorläufer der Philoſophie des Abſoluten anſehen können. — In dem Geſpräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, hatte ſelbſt der Urheber der neuen, zu einem Syſtem der abſoluten Identität ausgebildeten, Philoſophie des Abſoluten, die Lehre, welche mit Bruno das ewige und göttliche Princip in der Materie erkennt, nur für eine von den vier Hauptformen erklärt, in welchen ſich die Eine und dieſelbe Idee des Abſoluten, als des All-Einen, ausgeſprochen habe.

Wie, und in wie weit nun aber ein, zur Form des Materialismus in einer gewiſſen Bedeutung und Beziehung, durch Erhebung der Materie zum Range des ewigen und göttlichen Princips, ſich geſtaltender Pantheismus, wie der Bruno'ſche, auch überhaupt eine idealiſtiſche Seite haben, die Geſtalt des Idealismus annehmen, und in dieſer Form insbeſondre auch den Keim des Idealismus der neueſten Schulen in ſei-

ner beinah vollſtändigen Ausbildung in ſich enthalten könne, darüber ſoll uns die Darſtellung der Weltanſicht, wie Bruno dieſelbe aus den Grundbegriffen und Grundſätzen ſeiner Lehre von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips ſich entwickelt, nun bald mehr Aufſchluß gewähren.

Wir ſtellen uns in den Mittelpunct des Bruno'ſchen Syſtems, von wo aus wir den Ideengang des ſpeculativen Denkers in Entwickelung und Ausführung des pantheiſtiſchen Grundbegriffs leicht und ſicher verfolgen, und das Ganze vollſtändig überſehen können, wenn wir ſogleich die beiden Hauptſeiten hervorziehen, von welchen Bruno jenen Grundgedanken von der Identität Gottes und der Welt gefaßt, und nun aus dem, von dieſen beiden Seiten gefaßten, Begriffe ſeine pantheiſtiſche Naturphiloſophie, als die Lehre von einem Gott, der nicht außer der Natur, und einer Natur, die nicht außer Gott iſt, ausgeführt hat.

Von der Idee der Identität Gottes und der Welt, als der erſten Grundvorausſetzung ausgehend, faßt Bruno dieſelbe Idee unter zwei Geſichtspuncten auf, aus denen er ſie ſodann weiter verfolgt. Er betrachtet nämlich das Gotterfüllte, Gottgleiche Univerſum von Seiten ſeiner abſoluten Einheit, und von Seiten ſeiner abſoluten Unendlichkeit oder Totalität. — Es zerfällt ſonach die Ausführung des großen pantheiſtiſchen Thema's bei Bruno in zwei Haupttheile, entſprechend den beiden Hauptſätzen:

Alles iſt ein alleiniges Weſen; und dieſes alleinige Weſen iſt zugleich Alles. — Von der erſten Seite finden wir den pantheiſtiſchen Grundgedanken vornehmlich gefaßt und ausgeführt in dem ſchon erwähnten Buche della cauſsa, principio et Uno, von welchem uns Jacobi den vortrefflichen Auszug geliefert hat, an den wir uns hier auch halten werden. — Daß nun dieſes, unter dem Geſichtspuncte der abſoluten Einheit zu faſſende Univerſum, auch zugleich Alles, d. i. die abſolute Unendlichkeit oder Tota-

lität sey; — von dieser zweiten Seite dieselbe Idee ins Licht zu stellen, ist vornehmlich der Zweck und Inhalt eines andern Werkes, welches den Titel führt: de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabile seu de Universo et mundis. — In dem schon gedachten Aufsatze: Ueber einige seltene Schriften des Giordano Bruno, rühmt Fülleborn von unserm Pantheisten, daß vielleicht nie ein Denker von der Idee der Einheit inniger und stärker sey ergriffen gewesen, als Er. Diese Idee eben habe ihn bei dem Versuche geleitet, alle Dinge auf Einheit der Zahl und Gestalt, alle Vorstellungen auf Einheit der Bilder zurückzuführen. — Um dieser Aufgabe ein Genüge zu leisten, sehen wir unsern absoluten Einheits- und Identitätslehrer in dem Bestreben begriffen, alle Gegensätze aufzuheben, und zu zeigen, wie sie alle in der Einheit des ersten Princips sich auflösen und in demselben durchdringen.

Der erste Gegensatz, welcher der Betrachtung des speculativen Denkers sich darbietet, ist der Gegensatz von Materie und Form. — Es scheint nothwendig, erinnert derselbe, zwei Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des einen ist, zu bestimmen; des andern sich bestimmen zu lassen.

Was nun die materielle Substanz oder die Materie der Natur betrifft: so ist dieselbe, als das der Form entgegengesetzte und von derselben abgesonderte, für sich betrachtete Subject, ein formloser, einziger und einfacher Gegenstand, dem die Natur alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß. — Eine solche formlose Materie, als das Subject der Natur, wird zwar nicht von dem äußern Sinne, wohl aber durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es

auch nicht entgehen kann. Wie nämlich die Form der Kunſt, zur Form der Materie ſich verhält: ſo verhält ſich unter der gehörigen Einſchränkung, auch die Form der Natur, zu der Materie der Natur. An den unzähligen Verwandlungen, welche gleich der Kunſt, auch die Natur mit einer und derſelben Materie vornimmt, erkennen wir etwas, welches ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, und an ſich immer eines und daſſelbe bleibt. Und hieraus folgt denn, daß dieſes, unter allen Verwandlungen immer ſich gleich bleibende Subject, weder Körper ſeyn, noch zu dem gehören kann, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich, und gehen von einer natürlichen Form in die andere über. Dieſe allgemeine Grundmaterie der Natur kann darum auch als das unkörperliche und qualitätenloſe, bei aller Verwandlung ſich immer gleich bleibende Subject, nicht körperlich oder ſinnlich dargethan werden. Wenn nämlich der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper iſt, vorausſetzt; dieſe alſo der Natur nach dem körperlichen Daſeyn vorhergeht: ſo iſt nicht einzuſehen, was die Materie mit denen Subſtanzen, welche man unkörperlich nennt, ſo ganz unverträglich machen ſollte. Mit der Potenzirung des Begriffs von der Materie bis zur Idee eines einfachen Grundweſens, in welchem alle Unterſchiede der einzelnen Formen verſchwinden, war nun bereits ein Grundgegenſatz aufgehoben; — die Duplicität eines beſondern Subjects des Sinnlichen und des Intelligiblen, welche beide auf die Einheit und Identität Eines materiellen Grundweſens und Princips zurückgeführt wurden.

Nur Ein Grundweſen alſo; — Eine Grundmaterie nur, welche als das gemeinſame Subject und Subſtrat der unkörperlichen intelligiblen, wie der ſinnlichen, körperlichen Dinge anzuerkennen, und als die erſte und allgemeine Materie, von der Materie der zweiten Gattung, als dem Subjecte allein der natürlichen veränderlichen, d. i. der körperlichen Dinge, wohl zu unterſcheiden iſt.

Aber welche Unendlichkeit von mannigfaltigen Formen, die in der wirklichen Natur die eine und dieſelbe, in ſich betrachtet, ſchlechterdings einfache und untheilbare, den körperlichen wie den unkörperlichen Dingen zum Grunde liegende Materie, annimmt, die eben darum, weil ſie Alles iſt, und alle Formen annimmt, ohne durch irgend eine dargeſtellt zu werden, nichts insbeſondere ſeyn kann.

Da nun aber dieſem zufolge alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieſelbe zurückkehren, und alle dieſe, dem ſteten Wechſel und Wandel unterworfenen Formen ohne die Materie nicht beſtehen können, die ſie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt; da hingegen, im Gegenſatze mit dieſen veränderlichen, ſtets wechſelnden natürlichen Formen, die Materie immer dieſelbe, und immer eben fruchtbar bleibt: ſo ſcheint wirklich nichts beſtändig, ewig und des Namens eines Princips würdig zu ſeyn, als allein die Materie. Und wirklich müßte man in den Irrthum dieſer Lehre des Materialismus, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Princip macht, und ſie den Gott nennt, in welchem alle Dinge ſind, unvermeidlich gerathen, wenn man nur lauter zufällige, äußerliche Formen der zweiten Gattung annehmen wollte, die dem Wandel und dem Untergange unterworfen ſind; Formen, welche nicht Dinge, ſondern nur von den Dingen ſind; nicht Subſtanzen, ſondern nur Beſchaffenheiten und Umſtände derſelben. Aber es muß auch eine Form der erſten Gattung geben; eine nothwendige, ewige und erſte, welche aller Formen Form und Quelle, und die höchſte Kraft iſt, woraus das wirkſame Vermögen aller andern Kräfte fließt, und welche man mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt nennen kann.

Dieſe erſte allgemeine Form und jene erſte allgemeine Materie ſind, obgleich verſchieden, dennoch unzertrennlich vereiniget, und ſind nur Ein Weſen. Es

kann nämlich das Princip, welches Materie heißt, auf zweierlei Weise betrachtet werden: als Potenz oder Vermögen, und als Subject. — Das Vermögen wird in ein actives und ein passives eingetheilt. Beide modi der Potenz beziehen sich aber so ausdrücklich auf einander, daß der eine ohne den andern nicht seyn kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war: so mußte auch von jeher ein Vermögen bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, da seyn. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben übrig bleiben. Denn wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe; so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da, ehe sie da wären. —

Und hieraus erhellt also, daß Materie nicht ohne Form, wie diese nicht ohne jene seyn kann; daß sonach das materiale und das formale Princip, oder die erste, allgemeine Materie, und die erste allgemeine Form, ihrer Verschiedenheit ohngeachtet, unzertrennlich vereiniget sind. Vereiniget nämlich sind sie in dem einen Wesen, dem ersten und vollkommensten Princip, in welchem thätige Kraft und Potenz, d. i. das active und das passive Vermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit, ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins sind; so daß dieses Princip alles Daseyn in sich faßt; das mögliche und das wirkliche, jenes, sofern es alles seyn kann, dieses, sofern es Alles ist. Dies nun aber, daß hiernach das erste Princip nicht auf eine unterschiedene Weise weder mehr formal noch mehr material ist, führt am Ende zu der Erkenntniß: daß der Substanz nach alles Eins sey.

Wirklich ist mit der Vereinigung des materialen und des formalen Princips zur Einheit und Identität eines einzigen, beide in sich fassenden Grundprincips, der letzte, entscheidende Schritt zu dieser Einsicht gethan.

Denn zuerſt werden alle Gegenſätze aufgehoben in Beziehung auf das materielle Princip, ſo fern alle Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge vorgeſtellt wird, als geformt und gebildet aus einerlei Stoffe, der erſten allgemeinen, einfachen und untheilbaren Materie, welche, als das gemeinſame Subject und Subſtrat derſelben, den intelligiblen ſowohl als den ſinnlichen Dingen zum Grunde liegt. Es werden ſodann auch von Seiten des formalen Princips die Gegenſätze aufgehoben durch Zurückführung der vielen und mannigfaltigen, zufälligen und äußern Formen auf eine nothwendige, ewige und erſte, welche die wahrhafte Form und Quelle aller dieſer beſondern Formen, und die höchſte Kraft iſt, woraus das wirkſame Vermögen aller andern, den Dingen inwohnenden Kräfte fließt. Und endlich wird auch noch der, Anfangs nur als problematiſch angenommene, Gegenſatz zwiſchen dem materiellen und dem formellen Princip ſelber aufgehoben, indem in dieſem Syſtem der abſoluten Identität das materielle Princip auch zugleich als Potenz betrachtet, und nun dargethan wird, daß die Materie, in dieſer Qualität der Potenz betrachtet, nicht jenes prope nihil ſey, wozu einige Philoſophen ſie haben machen wollen; nicht ein reines leeres, nackendes Vermögen, als ein blos paſſives Weſen, ohne Wirkſamkeit, Vollkommenheit und That, ſondern durch ihr, mit dem paſſiven unzertrennlich verbundenes wirkſames Vermögen, alle Formen aus ſich ſelbſt hervorbringe.

Und ſo führt uns demnach allerdings dieſe abſolute Identitätslehre zuletzt zu dem Reſultate, daß der Subſtanz nach alles Eins ſey; nachdem im Begriffe der Subſtanz theils von allem Unterſchiede des Körperlichen und des Unkörperlichen war abſtrahirt, theils das paſſive mit dem activen Vermögen deſſelben — das Leiden und die thätige Kraft und Wirkſamkeit — durch ein unzertrennliches Band zur Einheit und Identität Eines Princips — des abſolut erſten und vollkommenen — war verknüpft worden. Um dieſe Einheit und

Identität, wonach in Beziehung auf das erste, vollkommene Princip — das Absolute — alle Gegensätze verschwinden, von allen Seiten zur Vollständigkeit zu bringen und in ihrer Vollendung darzustellen, mußte nun auch insbesondre noch in bestimmter Beziehung auf das dynamische Princip, die Weltseele, die Einsicht in die Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endursache, gewonnen werden.

Was zuvörderst die wirkende (efficiente) Ursache betrifft, so weiß der Identitätslehrer von keinem andern, allgemein und wirklich thätigen, d. i. physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt, von welcher Alles erfüllt ist, und die sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge verhält, wie die denkende Kraft des Menschen zu der Hervorbringung der Begriffe. In diesem allgemeinen Verstande, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervor zu bringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, einem innerlichen Künstler gleichend, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde früher schon vorhanden (auf gewisse Weise also schon präformirt) seyn. Ist aber dieses, so können Form und wirkende Ursache nicht als zwei, von einander eigentlich verschiedene Dinge, sie müssen vielmehr gewissermaßen als dieselben angesehen werden. Jene, die Form, ist auch Ursache, aber noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache, von welcher sich die efficiente Ursache darin nur unterscheidet, daß sie den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. — Wie nun hiernach mit der wirkenden oder efficienten Ursache die formale unzertrennlich verknüpft ist, so auch diese wiederum mit der Endursache, oder dem idealen Grunde, der von ihr, der formalen Ursache, nicht wohl getrennt werden kann. Denn jede Handlung, welche absichtlich geschieht,

ſetzt eine Vorſtellung von einem Gegenſtande voraus, worauf ſie ſich bezieht. Dieſer Gegenſtand iſt aber nichts anders, als die Form der Sache, die zu Stande kommen ſoll. Der Zweck der wirkenden Urſache, oder die Endurſache überhaupt, iſt die Vollkommenheit des Univerſums, welche darin beſteht, daß in den verſchiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daſeyn gelangen; ein Zweck, in welchem ſich der Verſtand ſo ſehr gefällt und ergötzt, daß er nicht müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken.

Aus der Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endurſache, erhellet ferner auch, daß, ſo wie die wirkende Urſache im Univerſum allgemein, in jedem Einzelnen aber und ſeinen Theilen auch beſonders gegenwärtig iſt, daſſelbe in Abſicht ihrer Form und ihres Zweckes ſtatt finde. — Dieſe behauptete Identität der wirkenden und formellen Urſache führt nun aber nothwendig zugleich zur Unterſuchung der Frage: Wie es möglich ſey, daß ein und daſſelbe Weſen, nämlich die Weltſeele, zugleich innerlicher und äußerlicher Grund, d. i. in der Sprache dieſes Syſtems der abſoluten Identität wirkende und formelle Urſache, oder Princip und Urſache ſeyn könne. — Zu Auflöſung dieſer Aufgabe bedient ſich der abſolute Identitätslehrer einer ſinnreichen Vergleichung der Weltſeele mit einem Bootsmanne im Verhältniſſe zu ſeinem Schiffe. Wie nämlich ein Bootsmann in ſeinem Schiffe, ſagt er, ſo befindet die Seele ſich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in ſofern er mit ſeinem Schiffe einerlei Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Maſſe aus. Betrachten wir ihn aber, in ſofern er dieſe Bewegungen verändert, ſo erſcheint er als ein unterſchiedenes, für ſich wirkſames Weſen. Desgleichen die Weltſeele. In ſofern ſie das Univerſum durchſtrömt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form iſt, kann man ſie als einen innerlichen, nämlich als den formellen Theil des Univerſums, betrachten. In ſofern

ſie aber alle andere Formen beſtimmt, einrichtet und ihre wechſelnden Verhältniſſe gebiert, kann ſie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, ſondern ſie iſt Urſache.

Die Betrachtung der Weltſeele, als des innerlichen, formellen Theils des Weltalls, gewährt die Anſicht der Welt als eines durch und durch lebendigen Weſens; da wir uns überhaupt nichts ohne Form, und keine Form denken können, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinſten Theile aus Materie und Form beſteht, und nichts unbelebt iſt, weil die Seele eines jeden Dinges eben ſeine Form iſt, folgt noch keinesweges, daß alles, was iſt, eine thieriſche Natur, oder ein lebendiges Weſen ſey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, ſind darum, was wir beſeelte Weſen nennen. Aber alle beſitzen der Subſtanz nach Seele und Leben; nur ſind nicht alle im wirklichen Genuſſe des Lebens und der Anwendung der Seele. Und wenn hiernach alſo Geiſt, Seele, Leben ſich in allen Dingen wiederfindet, und nach Graden, was Weſen hat, davon erfüllt iſt: ſo muß dieſer Geiſt auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft ſeyn. Während allein nur die äußerlichen zufälligen Formen, welche nicht Dinge, ſondern von den Dingen ſind, nicht Subſtanzen, ſondern nur Beſchaffenheiten und Umſtände derſelben, dem Wandel und dem Untergange unterworfen ſind, iſt es dieſer ewige, in allem Wechſel und Wandel beharrende Geiſt, welcher als der Verſtand, als die Seele und das Leben des Weltalls alles durchdringt mit ſeiner innerlichen, weder an noch außer der Materie geſchäftigen, ſondern durchaus nur von innen thätigen Bildungskraft; in Allem alſo auch vorhanden iſt, alle Materie bewegt, ihren Schooß erfüllt, und ſich dieſelbe unterwirft. Denn die geiſtige Subſtanz kann nicht von der materiellen überwunden werden, ſondern dieſe wird vielmehr von jener beherrſcht.

Durch die auf diesem Wege versuchte Aufhebung aller Gegensätze, und die Zurückführung derselben auf Identität, war demnach die Einsicht in die Einheit aller Dinge, ihrem Wesen und Princip, der Materie wie der Form nach, zur Vollendung gebracht, und das Resultat herbeigeführt: daß der Substanz nach alles Eins sey. —

Auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt, beruht nach dem Ausspruche des, von der Idee dieser Einheit begeisterten speculativen Denkers, auch das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seeligkeit. Wir ergötzen uns, erinnert derselbe, an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung, irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? — Jemehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dies Eine faßt, der faßt alles; wer dies Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Princip — Eins und Alles ist.

Des unendlichen Wesens; — denn dies Eine Wesen ist eben auch das unendliche Wesen. — Das ist nun die andere Seite, von welcher unser Pantheist die Idee der Identität des göttlichen und natürlichen Princips, oder Gottes und der Welt faßt, und mit eben demselben lebendigen Interesse ins Licht zu setzen sich bemüht.

Auf den ersten Anblick zwar scheint der Begriff der Unendlichkeit und Unbegränztheit mit der Idee von Einheit zu streiten. Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn weit entfernt, daß die Idee der Unendlichkeit mit der Idee der Einheit sich nicht vertragen sollte, stehen vielmehr beide Ideen in dem vollkommensten Einklange, und setzen sich gegenseitig einander voraus. Es kann nämlich die Welt nicht Eins seyn, wenn sie nicht Alles ist; und dieses All kann ohne Widerspruch nicht begränzt gedacht werden, weder dem Raume, noch der Anzahl der Theile nach.

Die Erkenntniß des nothwendigen und unzertrennlichen Bandes der Einheit und der Unendlichkeit ist die Grundlage, auf welche Bruno seine Ansicht von der Unendlichkeit des Weltalls stützt, und die er von allen Seiten, durch Beweisgründe verschiedener Art zu befestigen, und insbesondre auch gegen des Aristoteles entgegengesetzte Meinung zu rechtfertigen sich bemüht.

Um den menschlichen Verstand zuvor in die Stimmung zu versetzen, die seinem Nachdenken die Richtung auf das Unendliche geben, und ihn geschickt und geneigt machen soll, seinen Blick, über das Endliche und Begränzte hinaus, zum Unendlichen und Unbegränzten zu erheben, geht unser metaphysischer Denker erst aus von anthropologischen Betrachtungen über die Natur und Bestimmung des Menschen. Obgleich dem Menschen, bemerkt der anthropologische Beobachter, als einem, aus Geist und Körper bestehenden Wesen, einem Mittelwesen, das auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit steht, und also beiden Welten, der Verstandes- und der Sinnenwelt angehört, in Beziehung auf diese seine zwiefache Natur, auch zwei entgegengesetzte Ziele vorgesteckt sind: Vollkommenheit des Geistes, und Vollkommenheit des Körpers: so ist sein vornehmstes, ja eigentliches Ziel — seine wahre Bestimmung, — doch die geistige. Des Geistes Ziel ist aber kein anderes und kein geringeres, als zu erreichen das höchste Wahre für den Verstand, und das höchste Gute für den Willen. Davon zeugt

die Unersättlichkeit des menschlichen Verstandes und Begehrungsvermögens, deren Streben in jeder Rücksicht auf das Unendliche und Vollkommene gerichtet ist, und durch nichts Beschränktes und Unvollkommenes befriediget wird. Unbegränzt ist schon des Menschen Sinn; denn wohin er auch gehe, wie weit er auch reiche, und wo er auch seinen Standpunct nehmen möge; überall findet er sich im Mittelpuncte des Horizonts. Unbegränzt ist ferner seine Einbildungskraft und sein Verstand, die über jede gegebene Größe im Raume und der Zeit, in Maaß und Zahl, hinausgehen. Und wie des Menschen Sinn, Einbildungskraft und forschende Vernunft; so ist auch sein Wünschen und Hoffen, sein Sehnen und Verlangen, auf die Unendlichkeit gerichtet.

Und dieses Streben des Geistes nach Vollendung ist auch nicht leer, nicht vergeblich und zwecklos. Denn es liegt die Unendlichkeit auch als Gegenstand seines Strebens vor ihm; es breitet sich vor ihm die große, allgemeine Natur in ihrer Herrlichkeit aus, und verheißt ihm Genüge. Und darum ist der Mensch auch berufen, sich mit der Erforschung des großen Ganzen, des All, zu beschäftigen, dessen Unendlichkeit ihm überall begegnen wird, wohin er seinen, auf dasselbe gerichteten, Blick auch wenden möge. Denn wo sehen und ahnden wir nicht Spuren und Abbildungen der Unendlichkeit? — Unsre Einbildungskraft, unser Verstand, häuft Zahlen auf Zahlen, Größen auf Größen, Gattungen auf Gattungen. Unsre Sinne finden sich nirgends begränzt, überall im Mittelpuncte: unsre Vernunft sehnt sich immer nach Mehrerem, ist immer unbefriedigt.

Nehmen wir ferner die Vollkommenheit der Welt an: so müssen wir auch die Unendlichkeit derselben anerkennen, da diese aus jener herzuleiten ist. Denn nur das ist recht vollkommen, was durch keine Wirkung, Kraft und Vorstellung begränzt ist, sondern dies alles selbst begränzt. Vollkommen ist daher das Universum, nicht, in sofern als es Grenzen hat, aus bestimmten Zahlen und Theilen besteht; sondern weil Alles; Reihe,

Ordnung, Zahl, Theile, in ihm enthalten ist. Wo unzählige Vollkommenheiten enthalten sind, und wessen Kraft durch nichts gehindert wird; was aller Formen Form, aller Materien Materie ist, wo alles Gute in Eins zusammentrifft: das ist vollkommen. Und dies ist das Unendliche.

Wie könnte endlich Gott, als das unendliche Wesen, etwas Endliches hervorbringen, wie seine unendliche Kraft auf eine endliche Weise wirken. Die unendliche Kraft, wenn sie weder durch sich, noch durch etwas anderes beschränkt wird, handelt nach der Nothwendigkeit ihres Wesens. Was also Gott hervorbringt, muß unendlich seyn, weil er es nach der Nothwendigkeit seines (unendlichen) Wesens wirkt, welche Nothwendigkeit bei ihm mit Freiheit Eins und identisch ist. Und hätte der, welcher Unendlichkeiten schaffen konnte, nur etwas Endliches gemacht: so wären selbst schwache Sterbliche mehr Ehre werth, die sich nie mit dem begnügen, was ihnen gegeben ist, sondern ins Unendliche fortstreben. Die Gottheit wäre neidisch, und ihre Güte beschränkt. Nur im Unendlichen konnte sich Gott unendliche Ehre und Anbetung bereiten. Gott ist demnach unendlich im Unendlichen, allenhalben, in Allem; nicht über, nicht außerhalb, sondern allgegenwärtig; so wie das Wesen nicht außer oder über den Dingen, die Natur nicht außer dem Natürlichen, die Güte nicht außer dem Guten ist. Der Sitz Gottes ist der ganze unermeßliche Himmel; Gott ist die Erfüllung des leeren Raumes, der Vater des Lichts, der Unaussprechliche.

Diese von ihren beiden Seiten, der Einheit und der Unendlichkeit, vollständig gefaßte Idee des Gottgleichen, und mit Gott identischen absoluten All, gewährt nun eine Ansicht von demselben, wie sie uns Bruno, ihren wesentlichen Grundzügen nach in dem Werke: della caussa, principio et Uno auf folgende Weise beschreibt:

„So ist das Universum Eins unendlich, un-

beweglich. Es giebt nur Eine abſolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele iſt nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Weſen. Eins das Größte und Beſte, zu deſſen Weſen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende noch Grenze, noch irgend eine letzte Beſtimmung zu haben. Es iſt alſo unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden iſt. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daſeyn ſein eigenes Daſeyn iſt. Es kann nicht untergehen, weil nichts iſt, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachſen noch abnehmen, weil ſich das Unendliche, zu dem keine Verhältniſſe paſſen, ſo wenig vermindern als vermehren läßt. Es iſt keinem Wechſel unterworfen; weder von außen, da ihm nichts äußerlich iſt; noch von innen, weil es alles, was es ſeyn kann, zugleich und auf Einmal iſt. Seine Harmonie iſt die ewige Harmonie und die Einheit ſelbſt. Es iſt nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es iſt nicht Form und ertheilt keine Form oder Geſtalt, weil es ſelbſt Jedes und das Geſammte, Eins und Alles iſt. Es kann weder gemeſſen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt ſich ſelbſt nicht, weil es nicht größer iſt als es ſelbſt. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner iſt als es ſelbſt. Es vergleicht ſich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anders, ſondern Eins und daſſelbe iſt.

Da es Eins und daſſelbe iſt, ſo hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, ſo hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, ſo iſt es nicht zuſammengeſetzt. Es iſt auf gleiche Weiſe das Geſammte und ein Jedes, Alles und Eins; alſo Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine

Höhe beträgt nicht mehr, als ſeine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es iſt keine Sphäre. In einer Sphäre ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie einerlei Grenze haben; in dem Weltall hingegen ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie keine Grenze haben, ſondern unendlich ſind. Wo kein Maaß iſt, da ſind keine Verhältniſſe, noch überhaupt Theile, welche ſich vom Ganzen unterſcheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre ſelbſt ein Unendliches; alſo Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterſchieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch du bleibſt immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und außer allem Verhältniſſe gegen daſſelbe, du magſt ein Menſch, eine Ameiſe oder eine Sonne ſeyn. Daſſelbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verſchiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Univerſo iſt der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunct; oder ſein Mittelpunct iſt überall, und ſein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter ſagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls ſeinen Sitz, ſei der Mittelpunct eines jeden Weſens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles iſt. Die einzelnen Dinge, welche ſich einander unaufhörlich verändern, ſuchen kein neues Daſeyn, ſondern nur eine andere Art des Daſeyns. Sie ſind; aber ſie ſind nicht alles, was ſeyn kann, in der That und zugleich. Dieſelbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes beſtimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menſchen, einer Pflanze, oder ſonſt eines einzelnen Dinges beſtimmen.

Alle gehören zu Einem Daseyn, nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise. Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, außer dem unveränderlichen, allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die einzige Substanz; alles außer Ihm ist Nichts."

Wenn nun aber, dieser Ansicht zufolge, das Universum Eins ist, woher dann das Uneine; — woher die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge? — Wenn es unendlich ist, woher das Endliche? Und welche Bewandtniß hat es überhaupt mit dem Verhältnisse der endlichen Existenz zu dem unendlichen und absoluten, Gottgleichen All? — Ueber diesen schwierigen und wichtigen Punct müssen wir das System des Bruno'schen Pantheismus noch zur Rechenschaft fordern, und zusehen, welche Auskunft uns dasselbe hierüber giebt. Denn wichtiger kann wohl, behaupten wir mit dem absoluten Identitätslehrer unserer neuesten Philosophie, mit Schelling, keine Untersuchung gedacht werden, als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott.

Das hat ohne Zweifel auch Bruno erkannt, zugleich aber auch die Schwierigkeit gefühlt, die mit einer befriedigenden Lösung jener Aufgabe verbunden ist. Den Punct der Vereinigung zu finden, das ist ihm nämlich nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dies erklärt er für das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst. Hat er uns nun dieses eigentliche und tiefste Geheimniß enthüllt; — und eine durchaus klare und bestimmte, und

Höhe beträgt nicht mehr, als ſeine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es iſt keine Sphäre. In einer Sphäre ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie einerlei Grenze haben; in dem Weltall hingegen ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie keine Grenze haben, ſondern unendlich ſind. Wo kein Maaß iſt, da ſind keine Verhältniſſe, noch überhaupt Theile, welche ſich vom Ganzen unterſcheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre ſelbſt ein Unendliches; alſo Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterſchieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch du bleibſt immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und außer allem Verhältniſſe gegen daſſelbe, du magſt ein Menſch, eine Ameiſe oder eine Sonne ſeyn. Daſſelbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verſchiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Univerſo iſt der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunct; oder ſein Mittelpunct iſt überall, und ſein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter ſagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls ſeinen Sitz, ſei der Mittelpunct eines jeden Weſens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles iſt. Die einzelnen Dinge, welche ſich einander unaufhörlich verändern, ſuchen kein neues Daſeyn, ſondern nur eine andere Art des Daſeyns. Sie ſind; aber ſie ſind nicht alles, was ſeyn kann, in der That und zugleich. Dieſelbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes beſtimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menſchen, einer Pflanze, oder ſonſt eines einzelnen Dinges beſtimmen.

Alle gehören zu Einem Daseyn, nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise. Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, außer dem unveränderlichen, allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die einzige Substanz; alles außer Ihm ist Nichts."

Wenn nun aber, dieser Ansicht zufolge, das Universum Eins ist, woher dann das Uneine; — woher die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge? — Wenn es unendlich ist, woher das Endliche? Und welche Bewandtniß hat es überhaupt mit dem Verhältnisse der endlichen Existenz zu dem unendlichen und absoluten, Gottgleichen All? — Ueber diesen schwierigen und wichtigen Punct müssen wir das System des Bruno'schen Pantheismus noch zur Rechenschaft fordern, und zusehen, welche Auskunft uns dasselbe hierüber giebt. Denn wichtiger kann wohl, behaupten wir mit dem absoluten Identitätslehrer unserer neuesten Philosophie, mit Schelling, keine Untersuchung gedacht werden, als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott.

Das hat ohne Zweifel auch Bruno erkannt, zugleich aber auch die Schwierigkeit gefühlt, die mit einer befriedigenden Lösung jener Aufgabe verbunden ist. Den Punct der Vereinigung zu finden, das ist ihm nämlich nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dies erklärt er für das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst. Hat er uns nun dieses eigentliche und tiefste Geheimniß enthüllt; — uns eine durchaus klare und bestimmte, und

auch genügende Antwort auf die gedachte Frage gegeben? — Bei allen Vorzügen, welche Tennemann dem Syſtem vor vielen andern ſeiner Art zugeſteht, deſſen Urheber er die Gerechtigkeit widerfahren läßt, den Pantheismus mit originellem Geiſte aufgefaßt und dargeſtellt zu haben, vermißt der kritiſche Hiſtoriograph gerade in Anſehung des gedachten wichtigen Punctes die genügende Klarheit und Beſtimmtheit. Denn obſchon derſelbe unſerm Pantheiſten einerſeits das zum Lobe anrechnet, daß er das Eigenthümliche des Eleatiſchen und Neuplatoniſchen Syſtems vereiniget habe, mit Vermeidung der ſtrengen Entgegenſetzung des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens und des Verſtandes in dem erſten, und der excentriſchen Erdichtungen überſinnlicher Weſen in dem andern, und alſo auch mit Uebergehung aller Schwärmerei über die Emanationen und Erzeugungen außer und über der Welt: ſo findet er doch andrerſeits an dem Syſtem das eben zu tadeln, daß darin das Verhältniß der einzelnen Dinge zu der Einen Subſtanz noch unbeſtimmt geblieben ſey, und noch die Deutlichkeit und Präciſion eines metaphyſiſchen Kopfes erwartet habe. In wie weit die Rüge dieſes Mangels gegründet ſey, muß ſich daraus beurtheilen laſſen, wie Bruno aus der Idee des Abſoluten, als der abſoluten Einheit und Unendlichkeit, das Entgegengeſetzte; aus dem abſolut Einen alſo das Uneine; aus dem Unendlichen, dem Ewigen und Unveränderlichen, das Endliche, Zeitliche und Veränderliche entwickelt, und wie er das Verhältniß des einen zu dem andern beſtimmt hat.

Scharf und genau unterſcheidet unſer Pantheiſt das abſolute Eine und unendliche All von der Sinnenwelt, als der Welt der einzelnen endlichen Dinge, die nicht alles ſind, was ſie überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn können; ſondern nur, was ſie ſind und jedesmal ſeyn können, einzeln, beſonders in einer gewiſſen Ordnung und Folge. In jenem abſoluten Univerſum erkennt er die Eine und einzige, in ihrem Daſeyn alles andre Daſeyn begreifende, unerzeugte Natur, weil

CALIFORNIA

ſie alles, was ſie ſeyn kann, in der That und auf Einmal, vollkommen und auf eine ſchlechterdings einfache Weiſe iſt; und weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Dieſem abſoluten All ſetzt unſer Pantheiſt die Sinnenwelt entgegen, als eine Welt des Endlichen in der Erſcheinung, in welcher kein Theil alles iſt, was er ſeyn kann. Dieſes, aus lauter ſolchen Theilen, lauter einzelnen veränderlichen, endlichen Weſen beſtehende, Ganze, verhält ſich nun zu dem abſoluten Univerſum, wie die natura naturata zur natura naturans, und wie ein unvollkommenes Abbild zu ſeinem vollkommenen Urbilde. Denn dieſe Erſcheinungswelt iſt gleichſam nur ein Schatten, der aber doch keinesweges für ein bloßes, leeres Nichts anzuſehen iſt, dem nichts Reelles zu Grunde liegt, ſondern eben ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips, welches die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen endlichen Weſen erzeugt, indem es ſeine Einheit entwickelt. Dadurch aber, daß das erſte Princip zahlloſe Arten und Geſchlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, nimmt es doch für ſich ſelbſt keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß an, ſondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Die Sinnenwelt, als die Welt der einzelnen endlichen Dinge, iſt darum auch als das explizite Weltall zu betrachten, weil in demſelben die einfache Handlung des Princips, welche in ihm ſelber eingewickelt und ungetrennt iſt, in den einzelnen Dingen entwickelt, zerſtreut und vervielfältiget erſcheint. In dieſer Erſcheinungswelt offenbart ſich ſonach das abſolute Univerſum, d. i. die unerzeugte Natur (natura naturans) in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſondern Theilen, Beſchaffenheiten und einzelnen Weſen; überhaupt in ihrer Aeußerlichkeit. Denn alles, was wir in der Sinnenwelt an den Körpern in Anſehung ihrer Bildung, Eigenſchaften, Figur, Farbe und andern Beſchaffenheiten Verſchiedenes annehmen, iſt nichts als äußere Geſtalt einer und eben derſelben Sub-

ſtanz; — eine veränderliche Erſcheinung des unveränderlichen ewigen Weſens, in welchem alle Geſtalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unſichtbaren Glieder, durch deren Entwickelung keine andre neue Subſtanz hervorgebracht, ſondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen geſtellt wird. Nach Bruno's Anſicht beruht demnach alles, was die Verſchiedenheit der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, auf Zuſammenſetzung, Figur und andern Modificationen der Einen und einzigen, ewigen und unveränderlichen, allgegenwärtigen Subſtanz, welche in ſich immer dieſelbe bleibt. Und darum iſt auch alles, was zu den Verſchiedenheiten der Geſchlechter, Arten und Eigenſchaften gehört, was durch Geburt, Auflöſung, Wechſel und Wandel zum Daſeyn gelangt, kein wahrhaftes Weſen, und ſein Daſeyn kein eigentliches Daſeyn, ſondern es gehört nur zu den Beſchaffenheiten und dem Zuſtande des Weſens, welches in ſich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele — überhaupt das allein Wahre und Gute iſt.

Dieſer Anſicht zufolge iſt ſonach das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen oder zu Gott kein anderes, als das Verhältniß mannigfaltiger und wechſelnder Beſchaffenheiten und Zuſtände zu der einen und einfachen, an ſich untheilbaren Subſtanz, in welcher, als dem Einen Princip alles Daſeyns, auch alle Weiſen (modi) des Daſeyns der verſchiedenen, ſich einander aufhebenden wirklichen Dinge gegründet ſind. Denn ſo wie das Princip der Begriffe verſchiedener und ſich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daſeyns iſt; und wie die Mannigfaltigkeit der Empfindungen durch einen und denſelben Sinn zu dieſem Einen Sinne ſich verhält, ſo auch die Mannigfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects zu dieſem Subjecte. Durch Wahrnehmung der einzelnen Dinge und ihrer Verhältniſſe zu einander, z. B. durch Wahrnehmung eines Menſchen nehmen wir daher auch nicht eine beſondre Subſtanz, ſondern nur die Sub-

ſtanz im Beſondern wahr; d. i. in einer ihrer äußerlichen, zufälligen und wechſelnden Beſchaffenheiten, und in einem ihrer vorübergehenden Zuſtände. Mit dieſer Beſtimmung des Verhältniſſes der einzelnen, mannigfaltigen und veränderlichen Dinge zu dem Einen und einfachen Princip ihres Daſeyns, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller Dinge iſt, begnügt ſich indeſſen unſer Pantheiſt noch nicht; er will uns auch, nach dem Beiſpiele ähnlicher Verſuche ſeiner Vorgänger unter den Lehrern des Pantheismus, die beſtimmte Art und Weiſe des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Weſen erklären und begreiflich machen. Er führt zu dieſem Behuf zwei verſchiedene Hauptvorſtellungsarten an, durch die man das große und ſchwierige Problem zu löſen gedachte; die arithmetiſche und die geometriſche. Nach der erſtern Vorſtellungsart betrachtete man die beſondern Subſtanzen als aus der Einheit entſpringende Zahlen: nach der letztern wollten Andere lieber das ſubſtanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Weſen als Figuren anſehen. Bei der Wahl zwiſchen beiden Vorſtellungsarten entſcheidet ſich Bruno für die erſtere, als für die reinere und beſſere, der Pythagoräiſchen Schule angehörige Anſicht. Weil nämlich Maaß ohne Zahl ſich nicht denken läßt, und Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren beſtimmen, nicht dieſe alſo jenen, ſondern jene dieſen, Einheit und Zahl, nämlich dem Punct und den Figuren, zum Grunde liegen, wofern man anders nicht behaupten wolle, daß die unkörperliche Subſtanz die körperliche vorausſetze: ſo ſeyen auch die arithmetiſchen Vorſtellungen und Begriffe ſchicklicher als die geometriſchen, um uns durch die Menge der Weſen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller Dinge iſt.

In dem Buche de Monade, Numero et Figura etc., welches uns Fülleborn als einen Verſuch charakteriſirt, die ganze Natur, und ihre Kräfte und Wirkungen,

die animaliſche, intellectuelle und moraliſche Welt, tabellariſch in Zahlen und Figuren, als einen magiſch-geometriſchen orbis pictus darzuſtellen, macht Bruno auch wirklich von den arithmetiſchen Begriffen Gebrauch, unter deren Anleitung er, noch dem Muſter der Neupythagoräer, eine Theorie vom Urprincipe in Zahlenbegriffen und in der arithmetiſchen Terminologie entwickelt. Dieſe Theorie ſollte es begreiflich machen, wie aus dem einfachen, zugleich das unendliche All darſtellenden Urprincipe, die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorgehe. Es wird in dieſer Theorie das Urprincip gefaßt unter dem Begriffe der Monas, welche, als die Ureinheit, das ganze Weſen aller Dinge, der Grund aller Zahlenverhältniſſe iſt. Ihr iſt entgegengeſetzt die Dyas, als das Princip der Unterſcheidung und Mehrheit im Weſen der Dinge. Und wie die Dyas das Princip aller Scheidung: ſo iſt die Trias das Princip aller Zuſammenſetzung: denn in ihr werden die, durch die Dyas Geſchiedenen und ſich Entgegengeſetzten, wieder zu einem Ganzen verknüpft. Alſo Theſis, Antitheſis und Syntheſis, geſetzt, als die drei Principien der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge; das erſte, als das prius κατ' ἐξοχήν, oder als die Ureinheit, welche dem zweiten, wie dieſes hinwiederum dem dritten, der Bedingung nach, vorhergeht, und von demſelben vorausgeſetzt wird. Durch die Tetras wird nun aber erſt die vollendete Exiſtenz der Dinge im Raume und in der Zeit, nach ihrem Thun und Leiden begründet. Und ſo geht es in der Reihe der weitern Beſtimmungen fort bis zur Dekas, welche endlich die Zahl aller einfachen Principien ſchließt und ſie zugleich in ſich befaßt.

Durch ein ſolches combinatoriſches Spiel mit arithmetiſchen Begriffen in neuplatoniſcher und kabbaliſtiſcher Manier ſollte das zur klaren und genügenden Einſicht gebracht ſeyn, worin Bruno ſelbſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt ſetzt; nämlich aus dem, in der Ureinheit des erſten Princips gefundenen, höchſten Vereinigungs- und Indifferenzpuncte, als der,

über alle Gegensätze erhabenen, und sie alle in Einheit und Wahrheit auflösenden absoluten Identität, auch das Entgegengesetzte entwickelt, aus der Einheit also die Vielheit, aus der Indifferenz die Differenz und die Mannigfaltigkeit der Dinge hergeleitet zu haben. Vergebens bietet der absolute Identitätslehrer seinen Scharfsinn und seine bilderreiche, fruchtbare Phantasie auf, um dasselbe Problem dadurch zu lösen, daß er ein anderes Mal in dem Buche: de triplici minimo et mensura, das erste Princip als das All-Eine, unter dem Begriffe des Kleinsten, das zugleich das Größte ist, vorstellt. Denn was konnte wohl durch alle, in dem gedachten Buche gegebene Beschreibungen von diesem Kleinsten, daß es die Substanz aller Dinge, der Grund von Allem, und eben darum von unendlicher Größe sey; daß in ihm die Monas, der Atom, der Weltgeist, das Wesen und die Materie des All ruhe; was konnte — fragen wir — durch diese und ähnliche Beschreibungen für eine klare und genügende Einsicht in das Wie des Gegründetseyns der einzelnen mannigfaltigen Dinge in dem Einen, welches das Kleinste und zugleich Alles, das Größte ist, gewonnen werden? Wenn es nach Bruno's eigenem ausdrücklichen Geständnisse in seinem Wesen doch durch keinen Begriff bestimmbar, — wenn es einig, unauflöslich, undurchdringlich, unvermischt und keiner Mischung fähig ist: wie mag aus ihm, als dem absolut Einfachen, das Zusammengesetzte hervorgehen, und wie mag es sonach der Grund der Zusammensetzung, Vermehrung und Verminderung, und dadurch aller Bildung seyn können! Ist ihm, als dem Kleinsten, Alles entgegengesetzt, so ist ja auch nichts ihm völlig Gleiches vorhanden, das es berühren könnte, damit die zusammengesetzte Körperwelt und ihre Solidität durch diese Berührung entstehe.

In solche Spielereien mit verworrenen und einander sogar widersprechenden, in mancherlei Bilder eingekleideten Begriffen artet demnach die Kunst der Bruno'schen höchsten Speculation aus, durch welche das eigent-

liche und tiefste Geheimniß enthüllt werden sollte. Auch wir können daher nicht umhin, das Urtheil Tennemanns zu unterschreiben, welches dieser unbefangene Kritiker über das System des Bruno'schen Pantheismus in den Worten fällt: „Wir können uns zwar bald die Aufgabe seines Denkens verständlich machen, aber die Idee durchaus zu fassen, oder die Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Verhältniß der Welt zu Gott entziffert, und das Wesen der Dinge, wäre es auch nur ein Dahinschweben, erforscht sey, dagegen sträubt sich unsre ganze Ueberzeugung." — Daß der geistreiche, und seiner Wahrheitsliebe wegen auch achtungswerthe, speculative Denker auf sein System einen großen Werth setzte, bei dem Bewußtseyn, daß es die Frucht seines selbstthätigen Ringens und Strebens nach Wahrheit sey, und daß er das Ganze als sein Eigenthum ansehen könne, da er, wie Jacobi von ihm rühmt, die Idee der Alten so sich angeeignet, daß er sie gleichsam in Saft und Blut verwandelt, ohne darum aufzuhören, Er selbst zu seyn, das müssen wir übrigens mit Tennemann ganz natürlich finden. Aber es ist aus den, von dem kritischen Geschichtsforscher angeführten Gründen auch zu erklären, wie sich dem Scharfblicke des speculativen Denkers die schwachen Seiten des Systems verbergen, und wie er sich in der Ueberzeugung von der Wahrheit und Gültigkeit dieses Systems so sehr täuschen und glauben konnte, daß es den ganzen Menschen befriedige; — also den strengsten Forderungen des speculativen Verstandes, wie den Anforderungen des Gewissens und den Aussprüchen des sittlichen Gefühls und religiösen Gemüths ein Genüge leiste. Die Täuschung in Ansehung der Wahrheit des theoretischen und praktischen Werthes und Gehalts des Ganzen erklärt sich allerdings, wie Tennemann bemerkt, aus der Vereinigung des poetischen und philosophischen Geistes, und aus dem lebhaften Interesse, womit er die Hauptidee einmal aufgefaßt hatte. Auch mußten allerdings, wie Tennemann noch hinzusetzt, manche neue Wahrheiten, die er zum Theil als

ſeine Entdeckungen betrachten konnte, wie z. B. das Kopernikaniſche Weltſyſtem, welchem er mathematiſche Gewißheit gegeben zu haben glaubte und mit ſeinem metaphyſiſchen Syſteme auf das innigſte verwebt hatte, ſo wie die Erhabenheit der Idee und die Einheit des Syſtems, überdies noch dazu beitragen, ſeine Ueberzeugung von der Wahrheit des Ganzen zu erhalten. — Was war das aber auch im Grunde für eine Ueberzeugung? Welcher Art von Wahrheit konnte, ſollte ſie denn eigentlich nur gelten? — Hat es Bruno mit einem, in unzweideutigen Worten ausgeſprochenen, Geſtändniſſe aufrichtig gemeint, ſo hat er für ſein ganzes ſpeculatives Syſtem keine abſolute, ſondern nur relative, überhaupt eine mehr negative als poſitive Wahrheit in Anſpruch nehmen wollen.

Als unumgängliche Bedingung von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Wiſſenſchaft des All, und mithin auch als unerlaßliche Anforderung an den, welcher zu dem Beſitz einer ſolchen Wiſſenſchaft gelangen will, hatte Bruno am Schluſſe ſeines Buches della caussa, principio et Uno die Behauptung aufgeſtellt: „Wer das Eine faßt, der faßt Alles; wer dies Eine nicht faßt, der faſſet nichts.“ Unwiderſprechlich hatte alſo Bruno damit die nothwendige Abhängigkeit der Wahrheit und Realität jeder andern Erkenntniß von der erſten Erkenntniß des abſolut erſten Princips, anerkannt.

Fragen wir nun aber weiter nach; ob denn wohl Bruno ſich ſelbſt, ja ob er überhaupt dem menſchlichen Verſtande eine ſolche Einſicht in das Weſen des erſten Princips zugetraut, wie ſie als Bedingung zu Begründung und Ausführung einer Wiſſenſchaft und Theorie des All erfordert wird: ſo hören wir ihn die ſkeptiſche Sprache der Unwiſſenheit reden. Unſerm Verſtande, bekennt nämlich der ſkeptiſche Philoſoph aufrichtig und beſcheiden, iſt es unmöglich, jenes durchaus und ſchlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das ſchlechterdings und durchaus leidende Vermögen iſt,

zu faſſen; wir begreifen weder, wie Etwas alles ſeyn kann, noch wie es alles iſt. Denn unſere ganze Erkenntniß iſt nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältniſſes, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, ſchlechterdings Einzigen, auf keine Weiſe kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieſes Lichts, noch für die Tiefe dieſes Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem ſie beide äußerſte Enden zuſammenfaſſen, mit Erhabenheit ſagen: Tenebrae non obscurabuntur a Te. Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. Und darum kann auch — wie unſer Philoſoph an einer andern Stelle in demſelben Buche ſeine ſkeptiſche Denkart und Stimmung über einen ſo wichtigen und entſcheidenden Punct ſeiner ganzen pantheiſtiſchen Speculation' ausſpricht — es kann unmöglich das Weſen, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller Dinge iſt, durch ein eigenthümliches Wort, oder ſonſt auf eine beſtimmte, mehr poſitive, als negative Weiſe, bezeichnet werden. Aus dieſem Grunde haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Geſichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt. Dieſe unzweideutigen, ſkeptiſchen Aeußerungen laſſen es nicht zweifelhaft, welchen Werth und welche Gültigkeit Bruno ſeinem pantheiſtiſchen Syſteme in Rückſicht auf Wahrheit und Gewißheit nun zugeſtanden habe. Es leuchtet ein, daß ſeine Ueberzeugung nicht für die abſolute und poſitive Wahrheit zu entſcheiden ſich getraute, ſondern ſich nur beſchränkte auf Anerkennung einer bloß relativen und ſubjectiven, und überhaupt mehr negativen als poſitiven Wahrheit, auf deren geringern Werth er ſelbſt, den angeführten Aeußerungen zufolge, ſein Syſtem herabgeſetzt hatte. —

In dieſem Puncte iſt alſo unſer Pantheiſt Skeptiker, in Vergleichung mit den Alexandriniſchen Neuplatonikern, die auch die erdichtete Annahme eines abſoluten Erkenntnißvermögens, einer intel-

lectuellen Anschauung in welcher das anschauende Erkennen mit dem Erkannten, dem absoluten Seyn, identisch ist, ihre Ueberzeugung von der objectiven, absoluten Wahrheit und Realität ihrer Lehren, als eine feste Stütze derselben, zu gründen suchten. Zwar gedenkt auch Bruno, wie Tennemann bemerkt, zuweilen dieser Uebervernunft, die er mens nennt (in der Summa Terminorum Metaphysicorum etc. Art. cognitio). Aber daß er da, wo diese vermeintliche übernatürliche Erkenntnißquelle zur Begründung seiner Lehre nothwendig gewesen wäre, nicht einmal Gebrauch von ihr macht, das beweist allerdings, daß er dieser Quelle nicht recht getrauet. Auch können die schon erwähnten ausdrücklichen Aeußerungen über das Unvermögen des menschlichen Verstandes, bis zum Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß außer dem Bezirke dieses Verstandes liegt, sich hinaufzuschwingen, sein Mißtrauen gegen eine absolute, mit ihrem Gegenstande, dem Absoluten selber, identische Erkenntniß wohl klar genug an den Tag legen. In Ansehung dieses Punctes ist also Bruno ein skeptischer Pantheist, verglichen mit seinem berühmten Nachfolger, dem Spinoza, welcher mit fester Zuversicht als entschiedener, durchaus dogmatischer Pantheist auftritt. Denn wenn dieser im Tone fester Zuversicht von sich selbst das Zeugniß ablegt: si non optimam tamen veram philosophiam me invenisse scio: so wollte er damit seine entschiedene, über alle Täuschung erhabene Ueberzeugung von der absoluten Wahrheit und Gewißheit seines Systems ausdrücken, welche Ueberzeugung auf der Voraussetzung beruhte, daß die menschliche Vernunft im Besitz einer absoluten Erkenntniß des Absoluten sey, welche sie doch nur der ersten, das Seyn und Wesen ihres Gegenstandes, der Einen und einzigen absoluten Substanz, ausdrückenden Idee, verdankt. Noch stärker und zuversichtlicher drücken manche unserer neuesten idealistisch dogmatischen Pantheisten ihre Ueberzeugung von der absoluten Wahrheit und Gewißheit ihrer Er-

kenntniß des Abſoluten aus, wenn ſie, nach dem Beiſpiele eines neuern abſoluten Identitätslehrers, Schelling's, verſichern: im klaren Wiſſen und Schauen zu beſitzen, was die Urphiloſophie im bloßen Glauben zu beſitzen wähnt, da ſie in das Weſen Gottes ſo klare und durchdringende Blicke thun können, daß ſie vollkommen begreifen, wie alle Dinge in demſelben gegründet ſind. —

Eine ſolche allſeitige, durchaus vollſtändige Erkenntniß vom Abſoluten hatte doch auch Spinoza ſelber ſeiner Vernunft noch nicht zugetraut, da er ja in einem ſeiner Briefe ganz offenherzig geſteht: er behaupte nicht, Gott durchaus zu erkennen, ſondern nur einige Attribute deſſelben, keineswegs aber alle, auch nicht einmal die meiſten; daß jedoch die Unwiſſenheit in Anſehung der mehrſten Eigenſchaften Gottes nicht hindere, von einige derſelben eine Kenntniß zu haben. —

Aber weit mehr noch in gewiſſem Betracht hatte Bruno die Anſprüche des menſchlichen Verſtandes auf eine Erkenntniß von dem erſten Princip beſchränkt, da es, wie er ausdrücklich geſteht, zu dem Weſen dieſes Princips, als des abſolut Einen, Größten und Beſten gehört, nicht gefaßt werden zu können; auch überhaupt unſere ganze Erkenntniß, ſeiner Anſicht zufolge, nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältniſſes iſt, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren ſchlechterdings Einzigen auf keine Weiſe kann angewendet werden. Die nothwendigen und unüberſteiglichen Schranken des menſchlichen Verſtandes anerkennend, konnte und durfte daher auch Bruno auf keine Weiſe ſich anmaaßen, erforſchen zu wollen, was das erſte Princip ſeinem innern und abſoluten Weſen an ſich nach ſey. Auch that er dieſes nicht; denn er verſtieg ſich nicht zu höhern Betrachtungen; welche über die Natur hinausgehen, ſondern richtete ſein ganzes Streben nur auf die zu gewinnende Einſicht in das Verhältniß des erſten Princips zur wirklichen

Natur, als die alles vermögende, alles wirkende und alles in allem seyende Seele der Welt. —

Indem dergestalt der pantheistische Naturphilosoph die Gottheit unter diesem bloßen Verhältnißbegriffe von derselben, als der Weltseele, in die Sphäre der Natur herniederzog, und als die unendliche, productive Kraft der Natur sie darstellte, nahm sein Pantheismus den Charakter eines Systems der Naturvergötterung an, oder der Identification des göttlichen und des natürlichen Princips der Dinge.

Aber darum dürften wir diesen physischen Pantheismus doch keineswegs in Eine Linie stellen mit den Systemen des physischen Pantheismus der griechischen Naturphilosophen aus der Jonischen, Pythagoreischen und Stoischen Schule, welche wir als Systeme des Hylozoismus bezeichnet, und in die Kategorie pantheistischer Systeme von der materialistischen Art gesetzt haben. Zwar scheint Bruno selbst in diese Reihe sich zu stellen, indem er die Materie zum göttlichen Princip macht, oder doch von ihr behauptet, daß der Begriff derselben, als eines passiven Wesens, mit dem Begriffen des höchsten übernatürlichen Princips sich ohne Bedenken vereinigen lasse. — Und wirklich wird auch in dem, von Schelling herausgegebenen, vom göttlichen und natürlichen Princip der Dinge handelnden Gespräche, welchem der Name Bruno vorgesetzt ist, der Pantheismus dieses spekulativen Denkers als diejenige Lehre dargestellt, in welcher die Idee des Absoluten, als der absoluten Einheit des göttlichen und natürlichen Princips, in der Form des Materialismus sich ausgesprochen da in dieser Lehre das ewige und göttliche Princip in der Materie erkannt werde. Aber diejenige Person des Gesprächs, welche daselbst die geschichtliche Darstellung der Schicksale dieser Lehre übernommen, unterscheidet auch sehr sorgfältig und bestimmt die verschiedenen Begriffsbestimmungen von der Materie, welche den verschiedenen Systemen des Materialismus zum Grunde gelegt worden, und fasset in dieser Darstellung

den Begriff der Materie in dem höhern und reinern Sinne, wonach unter Materie weder das bloße Subject der natürlichen und veränderlichen Dinge darf verstanden, noch weniger Materie mit Körper verwechselt, und das, was seiner Natur noch verderblich und vergänglich ist, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermischt, am allerwenigsten aber die rohe unorganische Masse für die wahre ursprüngliche Materie genommen werden. Und dieser höhere und reinere Sinn ist es nun eben, welchen Bruno in den Begriff der Materie gelegt und sich dergestalt über jene niedere Begriffsbestimmungen erhoben und einen höhern Standpunct für die Ausbildung seiner materialistisch-pantheistischen Weltansicht genommen hatte. Denn er steigerte ja und läuterte, wie wir gesehen haben, den Begriff der Materie bis zur Idee eines Grundwesens, welches den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, als der allgemeine Stoff oder das an sich gleiche, schlechthin einfache und untheilbare, unwandelbare und ewige Subject und Substrat, welches die unsinnlichen und die sinnlichen Dinge mit einander gemein haben.

Dieser allgemeinen und ursprünglichen Materie war, als dem bloß leidenden Princip, die Form als das thätige, dynamische Princip entgegen gesetzt und als das allgemeine Princip aller Thätigkeit und alles Lebens, des physischen wie des intellectuellen bestimmt. Da Bruno hiernach dieses dynamische Princip, als das allgemeine Lebensprincip und als die allgemeine und höchste Kraft der Natur, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, anerkannt, und mit dem intellectuellen Princip des Denkens und Erkennens, d. i. dem Geiste, identificirt, und diesen Geist für die wahrhafte Form aller Dinge und für ihre Kraft erklärt: so ist sein Pantheismus allerdings in diesem Sinne ein Hylozoismus. Denn es wird ja in diesem System mit der Materie, als dem bloß leidenden Subjecte zugleich eine ihr inwohnende ursprüngliche Lebens- und

Geisteskraft gesetzt, welche alles durchdringt, in allem ist, alle Materie bewegt und ihrem Schooß erfüllt, sich dieselbe aber auch unterwirft, da, wie Bruno erinnert, die geistige Substanz von der materiellen nicht überwunden werden kann, sondern diese vielmehr von jener beherrscht wird. Durch diesen uralten Gegensatz von Materie und Form, welche beide, obgleich verschieden, dennoch zur unzertrennlichen Einheit Eines Grundwesens und Princips — einer, nach allen ihren Theilen von Geistes- Seelen- und Lebenskraft durchdrungenen materiellen Substanz — vereinigt sind, und durch die, auf diese ursprüngliche Synthese des Idealen mit dem Realen, oder des Intellectuellen mit dem Materiellen gegründete Ansicht von der Welt, als einem durch und durch lebendigen Wesen, so daß in allen Dingen dieses lebenvollen Weltganzen Geist, Seele und Leben sich wiederfindet, und nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist, schließt sich demnach unser pantheistischer Naturphilosoph an die Systeme des hylozoistischen Pantheismus der alten griechischen Naturphilosophen an. Die nächste Verwandtschaft zeigt derselbe mit dem hylozoistischen Pantheismus der Stoischen Naturphilosophie welcher er sich am meisten annähert von Seiten der Begriffsbestimmung des thätigen Princips in der Natur, als der Einen höchsten Kraft, welche dem Wesen nach dieselbe ist, sie mag als bloße Bewegungs- und physische Lebenskraft, oder, in ihrer höhern Potenz, als Denkkraft sich darstellen. Aber indem unser neuerer hylozoistischer Pantheist zugleich dem materiellen, als Subject und als Potenz betrachteten, Princip einen höhern Rang anweist, als selbst Platon in seiner Republik und seinem Timäus gethan hat, den Rang nämlich eines, den unkörperlichen Substanzen in der intelligiblen, und den körperlichen Dingen in der sinnlichen Welt, gemeinschaftlichen Subjects und Substrats, knüpft er auch von Seiten des materiellen Princips noch inniger und fester das Band der Vereinigung des Intellectualismus mit dem Materialismus. Aus dieser

Verbindung bildete der originelle speculative Denker ein System der Wechseldurchdringung des Intellectualismus und des Materialismus, in welchem beide zusammen Ein lebendiges Ganzes ausmachten. —

Tennemann nennt Bruno's System: den Vorläufer von der Philosophie des Absoluten. Und wirklich hat auch der Urheber des neuen Systems der absoluten Identität in dem schon angeführten Gespräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, in Bruno's System eine der vier großen und wahren Formen erkannt, in welchen die Eine Idee, als der unzerlegbare Stoff der Philosophie, sich ausgesprochen. Da es jedoch — wie in der Anmerkung zur Darstellung der Brunoschen Lehre vom Universum erinnert wird — dem ältern Identitätslehrer unmöglich geworden, den höchsten Punct der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, darum weil er die Seele und die Form eines Dinges für identisch erklärt: so habe es ihm eben darum auch noch nicht gelingen können, jene Grundidee, gleichsam das eine Metall der Philosophie, welches in allem dasselbe ist, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, und dergestalt mit Erhebung über die Beschränktheit aller besondern Formen, das Ziel des höchsten Strebens zu erreichen.

Da Bruno seinen Pantheismus aus den Werken der griechischen Philosophie sich angeeignet: so trägt sein System auch noch ganz das antike Gepräge der griechischen Philosophie, deren pantheistische Speculationen hier nur mit Originalität weiter ausgebildet worden. —

Unter einem ganz andern, von der Brunoschen Speculation in mehr denn Einem Betracht verschiedenen, Charakter tritt der Pantheismus desjenigen tiefer und mit mehr Ruhe und Besonnenheit, auch nach einer ernstern und strengern mathematisch-logischen Methode philosophirenden Denkers auf, dessen System eine wichtige und bedeutende Epoche in der gesammten Geschichte aller pantheistischen Speculation macht; auch darum

ſchon, weil es das erſte pantheiſtiſche Syſtem iſt, welches unſrer modernen Philoſophie angehört. Wir können daher auch die Lehre der Immanenz in derjenigen vollkommneren rationalen Form und Ausbildung, welche ſie durch Spinoza erhalten, unter der Kategorie des Pantheismus unſrer neuern realiſtiſch-dogmatiſchen Metaphyſik in der hiernächſt folgenden, ſeiner Darſtellung gewidmeten, zweiten Abtheilung aufführen.

Zweite Abtheilung.

Der Pantheismus der neuern realiſtiſch-dogmatiſchen Metaphyſik, als Spinozismus.

In mehr als einem weſentlichen Hauptpuncte unterſcheidet ſich Spinoza's Pantheismus von frühern wie von ſpätern Formen, unter welchen dieſelbe Lehre aufgetreten iſt. Nicht die äußere Form und Articulation des Syſtems, nicht die ſtreng-wiſſenſchaftliche, logiſch-mathematiſche Methode, und die dadurch beabſichtigte Begründung des Syſtems iſt es allein, wodurch der Spinozismus ſich auszeichnet; — ſeine Eigenthümlichkeiten betreffen auch den Inhalt und die Sache ſelbſt, die ihm eigene Vorſtellungsart und Anſicht von Gott, als dem immanenten Urgrunde des Seyns und Weſens der Dinge. —

Daß man zu Erklärung des Urſprungs und der Ausbildung der eigenthümlichen Form, welche die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in der Philoſophie des Spinoza erhalten, den Schlüſſel in derjenigen Philoſophie zu ſuchen habe, deren eifriges Studium der Speculation des Wahrheitsforſchers die Richtung auf die höchſten Gegenſtände des Philoſophirens gegeben, das haben bereits die Zeitgenoſſen erkannt, welche den Spinozismus für eine Fortſetzung und Ausbildung des Carteſianismus

anſahen. Andeutungen des Zuſammenhanges zwiſchen der Philoſophie des Spinoza und des Descartes finden ſich, wie der Verfaſſer der trefflichen Schrift über den Zuſammenhang des Spinozismus mit der Carteſianiſchen Philoſophie, Profeſſor Sigwart, bemerkt, bereits in der, nach einer neuen (der geometriſchen oder ſynthetiſchen) Methode verſuchten Darſtellung der gedachten Philoſophie. Aber deutlicher noch und vollſtändiger offenbart ſich dieſer Zuſammenhang in den übrigen Schriften des Spinoza, vornehmlich in der Ethik und den Briefen. — Daß jedoch aus dieſem, nicht zu verkennenden, genauen und vielſeitigen Zuſammenhange der Syſteme beider origineller Selbſtdenker ganz und gar nicht auf eine Identität dieſer Syſteme zu ſchließen ſey, das beweiſen auf eine unwiderſprechliche Weiſe die Verſchiedenheiten, die in beiden Syſtemen in Anſehung mehrerer wichtiger und weſentlicher Hauptpuncte anzutreffen ſind.

In welchen Verhältniſſen der innern Verwandtſchaft einerſeits, und der weſentlichen Differenz andrerſeits, beide Syſteme mit einander ſtehen, darüber finden wir gründliche und befriedigende Aufſchlüſſe in zwei Abhandlungen, die auf Veranlaſſung der, von der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften aufgegebenen Preisfrage, betreffend den Einfluß der Philoſophie des Carteſius auf die des Spinoza, zu gleicher Zeit erſchienen ſind. Die Verfaſſer beider Preisſchriften (Ritter und Sigwart, erſterer als Verf. der Preisſchrift: über die Philoſophie des Carteſius und Spinoza, und ihrer gegenſeitigen Berührungspuncte; letzterer als Verf. der ſo eben kurz zuvor erſt erwähnten Schrift: über den Zuſammenhang des Spinozismus, mit der C. Philoſophie) treffen in dem Reſultate ihrer Unterſuchung über die zuſammengeſtellten und mit einander verglichenen Syſteme des Descartes und Spinoza zuſammen, daß der Spinozismus im Grunde nichts weiter als ein vollendeter Carteſianismus ſey, aus deſſen Grundlehren er ſich mit Conſequenz nicht nur entwickeln konnte, ſondern in ge-

wiſſem Betracht ſogar entwickeln mußte, indem der leitende Grundbegriff im Spinozismus aus der Lehre des Carteſius herüber genommen worden.

Wie bedeutend nun aber und wie vielſeitig der unverkennbare Einfluß der Philoſophie des Carteſius auf die des Spinoza auch immer ſeyn möge; — den Grundgedanken ſelber, woraus der letztere ſeine pantheiſtiſche Weltanſicht entwickelte, die Idee von der Immanenz aller Dinge in Gott, als der immanenten Urſache derſelben, konnte Spinoza wohl nicht aus dem Studium einer Philoſophie geſchöpft haben, welche ſich in ihren Lehren von den Verhältniſſen Gottes zur Welt auf entſchiedene Weiſe zum Theismus bekannte, indem ſie Gott als den Schöpfer der Welt, d. h. als einen von der Welt verſchiedenen perſönlichen Urheber derſelben durch Verſtand und Willen darſtellte, welcher die Dinge, auch der Subſtanz nach, durch Freiheit hervorgebracht habe. Jenen, dieſer theiſtiſchen Lehre entgegengeſetzten kosmotheiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Grundgedanken der Immanenz, möchte alſo Spinoza wohl ſchon als ſeine früher bereits gefaßte und gewonnene Grundüberzeugung zu ſeinem Studium der mit Eifer und beſonderer Vorliebe von ihm ergriffenen und ſich angeeigneten Philoſophie gebracht haben. Wie er auf dieſen Gedanken, welcher die Seele und der Mittelpunkt ſeiner Philoſophie war, gekommen, darüber finden ſich allerdings, wie auch Tennemann erinnert, wenige Andeutungen; und ſelbſt in ſeinen Briefen, wo er mit ſeinen Freunden ſich oft darüber unterhält, hat er uns darüber nicht belehrt. Nur in dem 21ten Briefe an H. Oldenburg kommt etwas davon vor. In einem frühern Schreiben (Ep. XIX.) an dieſen gelehrten Freund hatte nämlich Spinoza ſein Vorhaben geäußert, das alles erläutern und moderiren oder mildern (mollire) zu wollen, was in dem theologiſchen Traktat den Leſern anſtößig und mißfällig geweſen ſey. Dieſen Vorſatz billigend, bezeichnet Oldenburg ſeinem Freunde namentlich die Hauptpuncte, welche

einer solchen Erläuterung und Moderirung zu Hebung der Mißverständnisse bedürften. Darunter sey hauptsächlich zu rechnen, was daselbst auf eine zweifelhafte und zweideutige Weise von Gott und der Natur vorgetragen zu seyn schiene; da die meisten dafür hielten, daß beides, Gott und die Natur, von ihm vermischt würde. Die Stelle, welche Oldenburg in Ansehung dieses Punctes gemeint haben mochte, ist wahrscheinlich die, welche sich im 6ten, von den Wundern handelnden Capitel findet, wo unter andern Argumenten gegen die Wunder auch dieses von Spinoza gebraucht wird, daß der, welcher behauptet, Gott thue etwas gegen die Gesetze der Natur, zugleich zu behaupten genöthigt sey: Gott handle seiner Natur zuwider, welches doch höchst ungereimt wäre. Dasselbe könnte leicht, wie er fortfährt, auch daraus dargethan werden, daß die Macht der Natur die göttliche Macht selber, die göttliche Macht aber das allereigentlichste Wesen Gottes sey (ipsissima Dei essentia) — Zu Berichtigung dieser gefaßten Ansicht erklärt sich nun Spinoza darüber auf folgende deutliche und bestimmte Weise. — „Ich hege, schreibt er an Oldenburg, von Gott und der Natur eine Meinung, die von derjenigen weit abweicht, welche die neuern Christen (Neoterici Christiani) zu vertheidigen pflegen. Denn Gott ist mir die immanente, nicht aber die äußere vorübergehende Ursache aller Dinge. Daß Alles, wie ich sage, in Gott sey und in Gott sich bewege, das behaupte ich mit dem Apostel Paulus, und vielleicht auch mit allen alten Philosophen, wiewohl auf eine andere Weise; ja, ich möchte mir wohl zu behaupten getrauen, mit allen alten Hebräern, so viel sich aus einigen, obschon vielseitig verfälschten Ueberlieferungen schließen läßt. Jedoch die da meinen, der theologisch-politische Tractat beruhe auf der Vorstellungsart, daß Gott und die Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder körperliche Materie verstehen) Eines und dasselbe sey, sind ganz auf unrechtem Wege.“ Wenn Spinoza sich hier zu Rechtfertigung

ſeiner Anſicht ſogar auf die Autorität eines chriſtlichen Apoſtels beruft: ſo wiſſen wir recht wohl, auf welchen beſtimmten Ausſpruch dieſes Apoſtels in dieſer Abſicht hingedeutet wird. Und was die alten Philoſophen betrifft, ſo konnte Spinoza allerdings eine nicht unbedeutende Mehrheit unter ihnen anführen, bei welchen er ſeine pantheiſtiſche Vorſtellungsart angetroffen; wiewohl er ſich täuſchte, wenn er meinte, daß Alle zu ſeiner Anſicht ſich hinziehen laſſen, auch diejenigen alſo, welche, wie Ariſtoteles, vornehmlich aber wie Platon, eine von Gott unabhängige, und von demſelben, als der abſoluten Intelligenz, verſchiedene und geſchiedene ewige Materie annehmen, die durch den göttlichen Verſtand und Willen zur Ordnung und Harmonie des ſichtbaren Univerſums gebracht worden. Aber darin hatte Spinoza unſtreitig Recht, daß ſeine Vorſtellungsart von der Immanenz der Dinge in Gott von derjenigen abweiche, welche die alten Philoſophen ſich davon gebildet, indem er, auf eine andere Weiſe als dieſe, den nämlichen pantheiſtiſchen Grundgedanken gefaßt und beſtimmt, und ſeine von dieſem Grundgedanken ausgehende Lehre der Immanenz auf dem Wege der Wiſſenſchaft und Dialektik zu begründen und auszuführen ſich vorgeſetzt hatte.

Um nun eine klare und genaue Kenntniß von dem eigenthümlichen Geiſte und Charakter des Pantheismus als Spinozismus zu gewinnen, wird es nöthig ſeyn, vor allem mit der Anſicht des ſpeculativen Denkers von dem menſchlichen Erkenntnißvermögen uns bekannt zu machen, inſofern daſſelbe, als Organ einer abſolut wahren und gewiſſen Erkenntniß des Abſoluten, dem Ganzen des Syſtems zu einer feſten Baſis dienen ſollte, wonach zugleich die einzig richtige Methode für die Begründung und Ausbildung des Syſtems einer Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge feſtzuſetzen war.

Da Spinoza in ſeiner Abhandlung de intellectus emendatione dieſe Methode entwickelt, und die Grundſätze aufgeſtellt hat, von denen geleitet er den Weg

betretes, und festen Schrittes verfolgt, welcher ihn zu dem, seiner Speculation vorgesteckten Ziele führen sollte, so glauben wir auch bei Darstellung seines Systems erst mit den Hauptmomenten des Inhalts der gedachten, obschon unvollendet gebliebenen Abhandlung, welche dem System zur Einleitung und zur Grundlage dienen sollte, uns bekannt machen zu müssen, dem Beispiele der Tennemann'schen Darstellung hierin folgend.

Vier Hauptpuncte sind es, mit deren Untersuchung der speculative Denker in seiner Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes sich beschäftiget. Erstens: Darlegung des Zweckes, worauf wir all unser Nachdenken hinzulenken haben; zweitens: Erforschung der besten Erkenntniß, durch deren Besitz und Gebrauch wir zu unserer Vollkommenheit, als dem Strebe- und Zielpuncte unsrer Bestimmung gelangen können; drittens: Ausmittelung des Weges und der Methode, diese beste Erkenntnißart selbst, und in und mit ihr das Wahre zu finden; und endlich viertens: Erwägung und Angabe der wesentlichen Erfordernisse dieser Methode.

Groß, und des wahren Philosophen würdig, ist der Zweck, den unser Denker seinem gesammten wissenschaftlichen Streben gesetzt hatte. Dieser Zweck, zu welchem nach seiner Ueberzeugung, als dem Einen und höchsten Ziele derselben, alle Wissenschaften hingeleitet, und worauf also auch alle unsre Handlungen, und zugleich alle unsre Gedanken müßten hingelenkt werden, war kein geringerer, als die auf dem Wege eines solchen Strebens zu erlangende höchste menschliche Vollkommenheit. — In Anerkennung dieses Zweckes, als des höchsten Strebe- und Zielpunctes für allen wissenschaftlichen Verstandes- und Vernunftgebrauch, spricht sich die edle und achtungswerthe Denkart und Maxime eines Denkers aus, der nicht als bloßer Philodox nach speculativem Wissen lediglich um dieses Wissens willen strebt, ohne darauf zu sehen, ob und wieviel dieses Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage. Als Kenner und Lehrer der Weisheit, von der Idee derselben lebendig

ergriffen und begeistert, und in seinem Denken und Handeln von ihr geleitet, will er vielmehr alle Erkenntniß auf den Endzweck der menschlichen Vernunft bezogen, und den Werth alles wissenschaftlichen Strebens und Forschens darnach gewürdigt wissen. Wie einst der ehrwürdige Stoa die Philosophie für die Wissenschaft erklärte, welche dem Menschen den Weg zu seiner höchsten Vollkommenheit zeigen, und auf diesem Wege zu dem preiswürdigen Ziele ihn leiten soll; und wie darum die Stoiker die Philosophie als eine Weisheitslehre oder als eine Lehre von dem höchsten Gute betrachteten und behandelten; so hatte Spinoza der Philosophie denselben hohen Zweck gesetzt, und ihr dieselbe Aufgabe zu Erreichung dieses Zwecks vorgeschrieben. Diese Ansicht Spinoza's von dem Zwecke und der Würde der Philosophie scheint nun auch ganz dieselbe zu seyn, welche in unsern Tagen Kant von der Philosophie gefaßt und aufgestellt hatte, indem er, aus dem weltbürgerlichen Standpuncte sie betrachtend, in ihr die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft erkannte, und die Endabsicht der Philosophie nach diesem, jedermann nothwendig interessirenden Weltbegriffe bestimmte.

Daß Spinoza bei seinem Philosophiren sein Augenmerk vor allem darauf gerichtet, zu erforschen, und durch Forschen die gewisse Ueberzeugung zu gewinnen von dem, was der Endzweck der menschlichen Vernunft sey, und wonach also, als der höchsten menschlichen Vollkommenheit und dem höchsten Gute, der über seine Bestimmung Nachdenkende zu streben habe; darüber giebt uns gleich am Anfange seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes Aufschlüsse und Belehrungen, indem er uns da berichtet, was ihn zu diesem Nachdenken und Nachforschen angeregt und bestimmt habe. — „Die Erfahrung, bekennt der Weise von sich selbst, daß Alles, was im gemeinen Leben häufig sich zuträgt, leer und eitel und vergänglich sey; und wie Alles, wovon und was ich fürchtete, weder etwas Gutes, noch etwas Uebles

in ſich enthalte, als nur ſofern das Gemüth davon bewegt wird, hatte mich endlich zu dem Entſchluſſe gebracht, zu unterſuchen, ob es es denn nicht etwas geben möge, welches ein wahres und auch der Mittheilung fähiges Gut ſey, und von welchem allein, mit Wegwerfung alles andern, das Gemüth bewegt und mit Liebe dazu hingezogen würde. — Daß in den Dingen, welche gemeiniglich dem Menſchen für das höchſte Gut gelten, in Vermögen nämlich, in Ehre und im Genuſſe ein ſolches Gut nicht zu ſuchen und zu finden ſey, das erkannte der Weiſe, deſſen klarem und unbefangenem Beobachtungsblicke es nicht entgangen war, daß das alles, dem der große Haufe der Menſchen nachgeht, nicht nur kein zuträgliches Mittel zu Erhaltung unſers Weſens (ad nostrum Esse conservandum), ſondern auch ſelbſt dem Zwecke der Selbſterhaltung hinderlich, und gar oft die Urſache von dem Verderben derjenigen ſey, die dieſe Scheingüter beſitzen, und immer die Urſache des Verderbens derer, welche von leidenſchaftlicher Liebe zu dergleichen Gütern beherrſcht werden. Der Erwerb und Beſitz von Reichthümern, oder das Streben nach Genuß, oder nach Ehre, muß nämlich dem darnach Strebenden zum Verderben gereichen, ſo lange das eine oder das andere nicht um ſeiner ſelbſt willen, und nicht bloß als Mittel zu etwas anderem geſucht wird. Nur wofern dieſe Dinge als bloße Mittel begehrt werden, wird das Streben darnach ein Maaß und Ziel haben, und auf keine Weiſe nachtheilig ſeyn, vielmehr zu dem Zwecke, um deſſentwillen ſie geſucht werden, viel beitragen können. — Als bloße Mittel allein, für einen andern Zweck geſchätzt und erſtrebt, können ſie aber auch für wahre Güter gelten, da ein, zu Erlangung deſſen, was Zweck an ſich iſt, dienendes Mittel, ein wahres Gut genannt zu werden verdient. —

Und welches iſt nun dieſer Zweck, auf deſſen Erreichung, als des höchſten und letzten, unſer ganzes Streben gerichtet ſeyn ſoll? — Spinoza findet ihn, wie ſchon bemerkt, in der Vollkommenheit der

menſchlichen Natur, in deren vollſtändigen, der geſammten Menſchheit zu Theil werdenden Beſitz und Genuß er das höchſte vollendete Gut ſetzt. Eine ſolche vollkommene Natur nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch, ſo weit es möglich iſt, vielen Andern zu verſchaffen, das iſt der Zweck, worauf nach Spinoza alles menſchliche Streben gerichtet ſeyn ſoll; welches ſonach, um dem hohen Zwecke eine völliges Genüge zu leiſten, beides: das perfice te ipsum und das perfice et alios in ſich vereinigen muß.

Worin nun aber die, für das höchſte Gut erklärte menſchliche Vollkommenheit ſelber, zu ſetzen ſey, darüber ſpricht Spinoza ſchon im Anfange ſeiner Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes ſich deutlich und beſtimmt genug aus, mit dem Vorbehalte jedoch, ſich über dieſen wichtigſten Punct weiterhin an ſeinem Orte noch ausführlicher zu erklären.

Die ſpeculative Denkart unſers Philoſophen entſcheidet für das Erkennen und Wiſſen; denn nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung beſteht die Vollkommenheit der menſchlichen Natur in der Erkenntniß des Einsſeyn der Seele mit der ganzen Natur (dem Univerſum). Eine ſolche Natur zu erlangen, das alſo, bekennt der ſpeculative Denker, ſey der Zweck, wonach er ſtrebe, und wobei er zugleich ſich bemühe, daß Viele gemeinſchaftlich mit ihm zu derſelben gelangen mögen, indem es auch zu ſeiner Glückſeligkeit gehöre, dahin zu wirken, daß viele Andere gleich ihm daſſelbe erkennen und einſehen, ſo daß ihr Verſtand und Wille gänzlich mit dem ſeinigen übereinſtimme. Zu Erreichung des, durch eine ſolche Erkenntniß und ihren allgemeinen Beſitz, als Gemeingut, zu bewirkenden Zweckes, ſey es nöthig, theils ſo viel von der Natur zu erkennen, als zu Erlangung einer ſo vollkommenen Natur hinreicht; theils aber auch eine ſolche Geſellſchaft zu errichten, wie dazu erfordert wird, daß ſo Viele, als möglich, auf dem leichteſten und ſicherſten Wege zu demſelben Ziele gelangen können.

Zu dieſem Ziele ſollten denn auch alle Wiſſenſchaften hingeleitet werden; und der Philoſoph erklärt ausdrücklich: es ſey ſeine Abſicht, allen Wiſſenſchaften und deren Studium die Richtung nach dem Einen hohen Ziele anzuweiſen, und darum auch alles, was in den Wiſſenſchaften zur Beförderung unſeres Zweckes nichts beiträgt, als unnütz aus der Acht zu laſſen.

Daß Spinoza unter den verſchiedenen Wiſſenſchaften, deren Studium er als Mittel zu Beförderung jenes Zweckes empfiehlt, die Wiſſenſchaft der Erkenntniß des menſchlichen Verſtandes ſelbſt, und die Kunſt ſeiner Verbeſſerung und Reinigung obenan ſtellt, müſſen wir vollkommen folgerecht finden. — Beſteht nach der Anſicht und Ueberzeugung unſers ſpeculativen Denkers die menſchliche Vollkommenheit, deren Allgemeinbeſitz für das höchſte vollſtändige Gut zu achten iſt, in Erkenntniß der Gemeinſchaft der Seele mit der ganzen Natur, d. i. ihrer Einheit und Verbindung mit dem geſammten Univerſum, ſo kann auch unſtreitig nichts von ſo großer Bedeutung und Wichtigkeit ſeyn, als die Reinigung und Läuterung der Quelle, woraus dieſe Erkenntniß entſpringt, und die Verbeſſerung des Werkzeuges, durch deſſen Gebrauch wir allein uns eine ſolche Erkenntniß erwerben können. — Dieſe Quelle und dieſes Werkzeug iſt aber der Verſtand, auf deſſen Reinigung und Verbeſſerung wir ſonach vor allem andern unſer Augenmerk und unſre Bemühungen zu richten haben, um ihn in den Stand zu ſetzen, die Dinge ſo zu erkennen, wie es zu Erreichung unſers Zweckes nöthig iſt. Denn es giebt gar mancherlei Erkenntnißarten, unter denen diejenige den übrigen allen wird vorzuziehen ſeyn, deren Ausbildung und Gebrauch einzig und allein nur zum vorgeſetzten Ziele unfehlbar zu führen vermag.

Dem Erforderniſſe einer natürlichen Ordnung im Gange der Unterſuchung folgend, geht nun zunächſt der Wahrheitsforſcher alle die Erkenntnißarten durch, die er bis jetzt in ſich gefunden hat, in der Abſicht, um unter allen die beſte auszuwählen, und ſo zugleich mit Er-

kenntniß und Erforschung seiner Kräfte, und der Natur, die er vervollkommnen will, zu beginnen.

Einer genauern Beobachtung zufolge glaubt Spinoza die Summe aller wissenschaftlichen Erkenntnisse auf folgende vier Hauptarten zurückführen zu können. Die erste befaßt diejenigen Erkenntnisse, welche wir von andern gehört und gelernt haben, oder mit Hülfe willkührlicher Zeichen besitzen.

Eine zweite ist die Erkenntniß aus unbestimmter Erfahrung (experientia vaga), d. i. einer solchen, welche nicht durch den Verstand bestimmt und begrenzt worden, sondern nur so genannt wird, weil sie zufällig sich dargeboten hat, und darum für zuverlässig gehalten wird, weil wir keine andere dieselbe bestreitende Erfahrung haben.

Eine dritte Erkenntniß ist es, wonach auf das Wesen einer Sache aus einer andern geschlossen wird, jedoch nicht auf eine adäquate Weise. Erkenntnisse dieser Art erhalten wir, indem wir von einer Wirkung auf die Ursache, oder von dem Allgemeinen auf das Besondre schließen.

Von diesen erwähnten drei Erkenntnißarten unterscheidet sich diejenige Erkenntniß, welche die Dinge allein aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache erkennt.

Die letztere Erkenntnißart, welche theils von der rein- und bloß empirischen, es sey durch fremde oder durch eigene Erfahrung, erworbenen, theils von einer erschlossenen, durch Induction gewonnenen Erkenntniß zu unterscheiden ist, erklärt Spinoza für die beste, als die absolut wahre, dem Wesen der Sache, welches durch sie begriffen wird, adäquate Erkenntniß, bei welcher darum keine Gefahr des Irrthums statt findet. Da also, wo es auf eine zuverlässige Einsicht in die Wahrheit, als Mittel zu Erlangung unsrer Vollkommenheit ankommt, wird diese Erkenntnißart den übrigen allen, die, wenigstens für sich betrachtet, sich nicht dazu eignen, als Mittel zu jenem Zwecke zu dienen, vorzuziehen seyn. —

Wie nun diese beste und einzig zuverläſſige Erkenntniß-art anzuwenden ſey, um die unerkannten Dinge vollkommen und zugleich auf das bündigſte zu erkennen, das iſt die Aufgabe der beſten, auf die Erforſchung der Wahrheit abzweckenden Methode, welche den Weg zu dieſem Ziele anzuzeigen hat. Nach Spinoza's Ueberzeugung iſt der menſchliche Verſtand im Beſitz dieſer Methode, in Anſehung der erſten Elemente und Grundmaximen derſelben, vermittelſt gewiſſer ihm angeborner Werkzeuge, deren er auch allein nur bedarf, um mit ihrer Hülfe wiederum andere Werkzeuge zum weitern Fortſchreiten im Wiſſen des Wahren hervorzubringen. Es macht ſich nämlich der Verſtand vermöge ſeiner angebornen Kraft gewiſſe Denkinſtrumente, durch welche er neue Kräfte zum Produciren andrer intellectueller Werke erlangt, und dieſe Producte dienen ihm hinwiederum zu neuen Werkzeugen für ſeine weitern Forſchungen, ſo daß er von Stufe zu Stufe in ſeinen Operationen fortfährt, bis er den höchſten Punct der Weisheit erreicht. — Da es ſich hiernach mit dem menſchlichen Verſtande und deſſen angebornen geiſtigen Werkzeugen eben ſo verhält, wie mit den, dem Menſchen zu Verfertigung der erſten einfachſten und leichteſten mechaniſchen Kunſtprodukte, gleichfalls angebornen Kräften, als körperlichen Werkzeugen, ſo iſt hier nichts weiter nöthig, als nur zu beſtimmen, worin das Weſen der auf die Erforſchung des Wahren gerichteten Methode beſtehe, und welches die gedachten angebornen Werkzeuge ſeyen, deren der Verſtand einzig und allein bedarf, um auf dem Wege der Wahrheitsforſchung weiter fortſchreiten zu können. Es erhellet hieraus zugleich, daß es zur Unterſuchung und Entdeckung der auf Erforſchung der Wahrheit abzweckenden Methode, keiner andern zweiten Methode, wie zu dieſer wiederum noch einer dritten, und ſo ins Unendliche fort bedürfe. Auf ſolche Weiſe würde der Verſtand auch niemals zur Erkenntniß des Wahren, ja überhaupt überall zu gar keiner Erkenntniß gelangen.

Was nun die vom Wahrheitsforſcher zu wählende

und zu befolgende Methode anbetrifft, so besteht dieselbe nach Spinoza aus zwei Haupttheilen. In ihrem ersten Theile wird nämlich diese Methode vor allem eine wahre Idee nachzuweisen haben, welche in uns vorhanden seyn muß, als das dem Verstande angeborne Instrument, und die zugleich dem Verstande den Unterschied zwischen ihr und allen den übrigen Vorstellungsarten wird bemerklich machen.

Dieses Gegebenseyn einer wahren Idee ist das erste Vorausgesetzte; denn es wird keine Methode geben, wofern nicht zuvor eine Idee gegeben ist. Daß nun aber die gegebene Idee, von welcher die Methode ausgehen muß, eine wahre Idee sey, davon gewiß zu seyn, bedarf es keines andern Kriteriums, als allein nur des unmittelbaren deutlichen Bewußtseyns dieser Idee selbst. Denn wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er sie hat, und kann mithin an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln. Es kann darum auch gar nicht eine Aufgabe für die wahre Methode seyn, nach Erlangung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit zu suchen, da diese die Norm ihrer selbst und der Falschheit ist, gleich dem, sich selbst und auch die Finsterniß erleuchtenden Lichte. Nur der Weg ist dem Verstande anzuzeigen, auf welchem er die Wahrheit selbst, oder das objective Wesen der Dinge, oder die wahre Idee (denn alles dieses ist gleichbedeutend) in der gehörigen Ordnung zu suchen hat. Oder mit andern Worten: die wahre Methode hat nur zu zeigen, wie der Verstand nach der Norm der gegebenen wahren Idee soll geleitet werden. Sie ist sonach nichts anders als das Verständniß, was die wahre Idee sey, wie sie von andern Vorstellungen zu unterscheiden und ihr Wesen zu erforschen sey; d. h. sie ist die reflexive Erkenntniß, oder die Idee der Idee, welche nicht möglich ist, wenn nicht zuvor die Idee selbst schon gegeben ist.

Dieses deutliche und scharfe Unterscheiden der wahren Ideen von allen ihr entgegengesetzten, allen erdichte-

ten, falſchen und zweifelhaften, welche verworren und undeutlich ſind, und ihren Grund in der Einbildungskraft haben, iſt insbeſondre auch darum nothwendig, um zu verhüten, daß der Verſtand, durch ſo manche Vorurtheile geblendet und irre geleitet, die wahre Idee nicht verkenne und mit den nicht wahren verwechſele. — So iſt auch das Ordnen und Verknüpfen aller klaren und deutlichen, aus dem reinen Verſtande allein entſpringenden Ideen nöthig, damit man nicht durch Betrachtung unnützer Dinge ſich ermüde. — Darin alſo, daß zuvörderſt die Erkenntnißart durch wahre Ideen von allen übrigen Erkenntnißarten ſorgfältig unterſchieden, und der Verſtand von dieſen letztern bei ſeinem Geſchäft der Wahrheitsforſchung abgehalten werde; daß hiernächſt ferner eine Anweiſung nach Regeln gegeben werde, wie die unerkannten Dinge der Norm der wahren Idee gemäß zu begreifen ſeyen, und daß endlich die Ordnung für die Verbindung der einzelnen Ideen zum Syſtem eines Ganzen feſtzuſetzen ſey, um nicht durch Betrachtung unnützer Dinge auf dem Wege des Fortſchreitens in Erforſchung der Wahrheit zu ermüden — darin vereinigen ſich nach Spinoza alle weſentlichen Haupterforderniſſe derjenigen Methode, welche der methodiſche Denker für die dem preiswürdigen Zwecke einzig entſprechende erklärt, und als ſolche ſich ſelbſt, als redlichem Wahrheitsforſcher, empfiehlt und vorſchreibt.

Dieſelbe Methode wird nun auch zugleich die vollkommenſte ſeyn, wenn ſie nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens zeigt, wie der Verſtand zu leiten ſey, um aus dieſer Idee mehreres andere zu erkennen; d. h. aus dieſer erſten Erkenntniß die übrigen Erkenntniſſe abzuleiten. — Es wird darum am meiſten danach zu trachten ſeyn, ſo ſchnell als möglich zur Erkenntniß eines ſolchen Weſens zu gelangen. Daß aber die, von der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens, als einem dem Verſtande angebornen Inſtrumente, ausgehende, und dieſer Idee, als Norm und leitendem Princip, folgende Methode wirklich auch die voll-

kommenſte ſeyn müſſe, konnte für den ſpeculativen Denker, welcher das Weſen der wahren Idee in die vollkommene Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ſetzte, keinem Zweifel unterworfen ſeyn. Verhalten ſich nämlich zwei Ideen eben ſo zu einander, wie die formalen Weſen dieſer Ideen, d. h. in Spinoza's Sprache; verhält die Idee ſich objectiv eben ſo, wie das Erkannte, als ihr Gegenſtand, realiter ſich verhält, indem jede wahre Idee mit ihrem formalen Weſen, als ihrem realen Objecte, übereinſtimmen muß, ſo erhellet hieraus unwiderſprechlich, daß jede wahre, und als ſolche mit ihrem Vorgeſtellten (cum suo ideato) abſolut übereinſtimmende Idee, auch um ſo vollkommener ſeyn muß, je mehrere Realitäten eines Objects ſie enthält. Es wird ſonach die Idee des vollkommenſten Weſens unter allen Ideen für die vollkommenſte, und die Methode ſelbſt, welche dieſe vollkommenſte Idee zur Norm und zum Princip der Ableitung macht, auch nothwendig für die vollkommenſte zu halten ſeyn. Die erſte Forderung dieſer vollkommenſten Methode wird nun darauf gerichtet ſeyn, der Reflexion des Verſtandes die Richtung auf die Erkenntniß des vollkommenſten Weſens zu geben. Eine zweite Forderung wird darin beſtehen, aus der mit klarem Bewußtſeyn aufgefaßten Idee alle andere Ideen abzuleiten, d. h. alle Ideen aus derjenigen zu erzeugen, welche den Urſprung und die Quelle der Natur darſtellt. In einem ſolchen Syſtem, aber auch nur in einem ſolchen, wird der Verſtand ſich ſelbſt als ein wahres Abbild und als einen getreuen Abdruck der Natur erkennen. Denn wenn alle, aus dem einen Grundgedanken des vollkommenſten Weſens, als der Quelle und des Realgrundes der geſammten Natur abgeleiteten, und auf denſelben zurückgeführten Ideen ſo geordnet und verknüpft werden, daß unſer Verſtand, ſo viel an ihm iſt, die Form der Natur im Ganzen ſowohl, als in den Theilen, objective ausdrückt, ſo müſſen in dieſem ſo geordneten Syſtem der Erkenntniß die Ideen eben ſo verknüpft ſeyn, wie die Dinge ſelbſt ihrem abſoluten

Seyn nach unter einander verbunden ſind. Es wird ſonach die Ordnung der Ideen vollkommen gleich ſeyn der Ordnung der Dinge ſelber; die Erkenntnißwelt des Verſtandes, als ein wohlgeordnetes, aus der höchſten Idee abgeleitetes Syſtem der Ideen, alſo ein, der Naturwelt, als dem Syſtem des All der wirklichen Dinge, vollkommen entſprechendes Abbild.

Mit dieſer ſeiner Methodenlehre, welche theils den Zweck, theils die Mittel zu Erreichung deſſelben anzugeben beſtimmt war, hatte demnach unſer ſpeculative Denker ſich ein Organon für das Syſtem der vollkommenen Erkenntniß und vollendeten Wiſſenſchaft zu verſchaffen geſucht. Dieſes Organon ſollte das Fundament enthalten, auf welchem das Lehrgebäude einer ſolchen Wiſſenſchaft mit Sicherheit errichtet werden könnte. Ein ſolches Fundament erklärte Spinoza für nothwendig. Denn wollen wir, ſagt er, das erſte aller Dinge erforſchen (nämlich das Urweſen), ſo muß doch irgend ein Grund da ſeyn, welcher unſere Gedanken dahin richtet. Und weil die Methode eine reflexive Erkenntniß iſt, ſo kann dieſes Fundament kein anderes ſeyn, als die Erkenntniß von dem, welches die Form der Wahrheit beſtimmt, und die Erkenntniß des Verſtandes, ſeiner Eigenſchaften und Kräfte. Haben wir, ſetzt er hinzu, dieſe Erkenntniß uns erworben, ſo werden wir daran ein Fundament finden, welches unſerm Gedankengange die Richtung auf den Weg anweiſen wird, auf welchem der Verſtand nach Maaßgabe ſeines Vermögens zur Erkenntniß der ewigen Dinge wird gelangen können, mit genommener Rückſicht auf die Kräfte deſſelben. — Die Natur und die Kräfte des Verſtandes auf das beſte zu erkennen, erklärt darum auch Spinoza für einen vorzüglichen Theil ſeiner Methode. Denn es kam ja hier alles darauf an, auszumitteln, ob wir auch wirklich an unſerm Verſtande ein zuverläſſiges Organ der Erkenntniß des abſolut Wahren und Gewiſſen beſitzen. — Dem zufolge, was der Methodenlehrer im zweiten Theile ſeiner Methode von der Definition,

als dem Princip der Einſicht in das poſitive Weſen der Sache, ſo wie von den Bedingungen und Erforderniſſen einer guten Definition, und der Art und Weiſe, eine ſolche zu finden, bereits vorgetragen, mußte auch jene Erkenntniß aus der Definition des Denkens und des Verſtandes deducirt werden. Dieſe Definition iſt zwar, wie Spinoza erinnert, an ſich abſolut betrachtet, nicht klar, und kann es auch nicht ſeyn, da die Bildung derſelben, die erkannte Natur oder die Definition des Verſtandes, als Bedingung, ſchon vorausſetzt. Aber ihre Klarheit muß doch offenbar werden durch die von uns klar und deutlich erkannten Eigenſchaften des Verſtandes. Dieſe Eigenſchaften in ihrer Vollſtändigkeit zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, darauf wird demnach unſer Hauptaugenmerk zu richten ſeyn.

Als diejenigen Eigenſchaften, welche er durch eigene Beobachtung des Verſtandes vor andern entdeckt und vorzüglich klar erkannt, zählt Spinoza folgende auf:

Erſtens; ſchließt der Verſtand Gewißheit in ſich; er weiß, die Dinge ſeyen formaliter ſo, wie ſie objective in ihm enthalten ſind.

Zweitens; denkt er einige Dinge für ſich, oder bildet einige Ideen abſolut, wie z. B. den Begriff der Quantität; andre dagegen aus andern, wie den Begriff der Bewegung.

Drittens; die abſolute von ihm gebildeten Ideen drücken eine Unendlichkeit aus, die endlichen oder determinirten ſind aus andern Ideen gebildet.

Viertens; die poſitiven bildet er früher als die negativen.

Fünftens; ſtellt er ſich die Dinge nicht ſowohl unter einer Dauer, als vielmehr unter einer Art von Ewigkeit, und unter einer unendlichen Zahl vor; oder vielmehr, er reflectirt beim Denken der Dinge weder auf Zahl noch auf Dauer. Nur vermittelſt der Einbildungskraft ſtellt er ſich die Dinge unter einer gewiſſen Zahl, und einer beſtimmten Dauer und Quantität vor.

Sechstens; die klaren und deutlichen Ideen scheinen dergestalt aus der bloßen Nothwendigkeit unsrer Natur zu folgen, daß sie lediglich von unsrer Denkkraft abzuhängen scheinen; bei den verworrenen dagegen findet das Gegentheil statt. Denn sie entstehen oft und werden gebildet ohne unsre Willkühr.

Siebentens; die aus andern gebildeten Ideen kann der Verstand auf vielfache Weise bestimmen, wie aus den gegebenen Beispielen von abgeleiteten geometrischen Begriffen erhellet.

Achtens; Ideen sind um so vollkommener, je mehrere Vollkommenheiten eines Objects sie ausdrücken. Denn wir bewundern den Baumeister, welcher den Entwurf zu einer bloßen Kapelle gemacht hat, nicht so, wie den Architekten eines ausgezeichneten Tempels.

Ueber diese von Spinoza vorgetragene Theorie des reinen Verstandes, als Organs und Princips einer, mit ihren Gegenständen an sich durchaus übereinstimmenden, adäquaten Erkenntniß durch absolut wahre und deutliche Ideen, fällt unser Tennemann als Kritiker das Urtheil: „man sehe aus dieser unvollendeten Methodologie des reinen Verstandes, daß Spinoza im Ganzen auf demselben Standpuncte, als Carteſius, sich befunden, indem er das reine Denken als reales Erkennen genommen, und den Begriffen des reinen Verstandes an sich eine Realität beigelegt, wodurch sie dasjenige vorstellen, was ihren Objecten an sich, oder absolute zukommt. Das Denken und das objective Seyn seyen also hiernach identisch. Dieses vorausgesetzt, folgten die übrigen Hauptsätze folgerecht."

Absolute Einheit und Identität des Denkens und des Seyns war allerdings die Grundvoraussetzung, von welcher Spinoza bei seinem Philosophiren ausging; — das Bewußtseyn dieser absoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns schrieb seiner Speculation die bestimmte Richtung vor, die sie zu Begründung und Ausbildung einer auf diesem Princip beruhenden Wissenschaft des Absoluten zu nehmen

hatte. — Der Sitz und die Quelle dieſer abſoluten Erkenntnißart iſt ihm der Verſtand, dem er ſonach das unmittelbar gewiſſe und abſolute Bewußtſeyn der Wahrheit vindicirt. Denn die Wahrheit beſteht ja eben, ſeiner Erklärung zufolge, in der Uebereinſtimmung der Erkenntniſſe mit dem Seyn und Weſen ihrer Objecte (cum suis ideatis), oder — welches eben daſſelbe iſt — in der Einheit und Identität des Erkennens und des Erkannten, des Denkens und des Seyns.

Da dieſe abſolute Erkenntnißart, in welcher allein die abſolute Wahrheit und Gewißheit zu finden iſt, von Spinoza, als die einzig mögliche Bedingung, und als die Grundlage der Wahrheit und Realität ſeines ganzen Syſtems anerkannt und vorausgeſetzt wurde, ſo konnte und mußte ihm auch nichts angelegentlicher ſeyn, als die Natur und das Weſen dieſer Erkenntnißart genau zu beſtimmen, und dieſelbe von allen andern Arten des Erkennens, in welchen entweder gar nichts Reales, oder doch noch an ſich nicht die abſolut-vollkommene Wahrheit und Realität angetroffen wird, ſcharf und beſtimmt abzuſondern. — Wir haben die vier Erkenntnißarten bereits angeführt, auf welche Spinoza in der Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes alle menſchlichen Erkenntniſſe zurückgeführt hatte. Im zweiten Theile der Ethik, welcher von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele handelt, vereinfacht Spinoza dieſe Eintheilung noch mehr, indem er hier theils die Erkenntniß aus willkührlichen Zeichen, als Erinnerung an die Sachen beim Leſen oder Hören gewiſſer, auf dieſelben ſich beziehender Worte; und die Erkenntniß aus ungewiſſer und unbeſtimmter Erfahrung (experientia vaga) unter Eine Claſſe bringt, und beide, dort von einander geſchiedene, Arten die Dinge zu betrachten, hier zuſammen die Erkenntniß der erſten Gattung: Meinung oder Einbildung nennt. Von dieſer Erkenntnißart unterſcheidet Spinoza eine Erkenntniß der zweiten Gattung, daraus entſpringend, daß wir gemeinſchaftliche Begriffe und adäquate Ideen von den Eigenſchaften

der Dinge haben. Die hier so beschriebene Erkenntnißart trifft genau zusammen mit der, welche im Tractat (de emendatione intellectus) beschrieben wird, als eine auf Schlüssen beruhende Erkenntniß des Wesens einer Sache aus einer andern, z. B. dem Schlusse aus einer Wirkung auf ihre Ursache, oder vom Allgemeinen aufs Besondre. Spinoza nennt darum auch hier diese Erkenntnißart eine erschlossene. Denn ohne Zweifel kann der zu Bezeichnung derselben gebrauchte Ausdruck ratio hier keine andre Bedeutung haben, als die, wonach der Begriff des rationatum der Correlatbegriff von ratio ist; wie auch aus der, im ersten Scholion zu dem 40sten Lehrsatze, von den gemeinschaftlichen Begriffen (notionibus communibus) gegebenen Erklärung, daß sie als Axiome die Fundamente oder Principien unsrer Schlüsse seyen, zur Genüge erhellet.

Außer den angeführten beiden Gattungen von Erkenntnissen giebt Spinoza auch hier noch eine dritte an, welche dieselbe ist, die im Tractat als die vierte Art aufgeführt, und für die Erkenntniß einer Sache aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache erklärt worden war. Aber der Autor der Ethik beschreibt die eigenthümliche Natur dieser Erkenntnißart noch genauer und bestimmter nach Object und Princip, als der Verfasser des Tractats. Es wird nämlich in der Ethik von dieser Erkenntnißart gesagt, daß sie von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes ausgehe, und von dieser sodann zu einer adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortschreite. Auch wird diese Erkenntniß hier ausdrücklich die anschauende (scientia intuitiva) genannt. Diese Erkenntnißart unterscheidet Spinoza hier wie dort, in der Ethik und im Tractat, scharf und bestimmt von der Erkenntniß der ersten Gattung, zu welcher alle unvollständige und verworrene (inadaequatae und confusae) Begriffe gehören, die uns daher auch nicht lehren kann, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, sondern durch Verwechselung

und Verwirrung des einen mit dem andern zu Täuschungen und Irrthümern verleitet.

Aber in Bestimmung des Unterschiedes zwischen der anschauenden Erkenntniß und der erschlossenen in Ansehung des Werthes und der Gültigkeit beider Erkenntnißarten, scheint der Verfasser der Ethik mit dem des Tractats im Widerspruche zu stehen, indem der erstere (nach dem 41sten und 42sten Lehrsatze im 2ten Theile der Ethik) beiden Erkenntnißarten den gleichen Werth nothwendiger Einsicht in das Wahre und Falsche durch deutliche und adäquate Begriffe ausdrücklich zugesteht, dagegen der Verfasser des Tractats die Erkenntniß der zweiten Gattung als eine erschlossene Erkenntniß für eine undeutliche oder unadäquate erklärt, und ihren Werth also dem Werthe der absoluten, anschauenden Erkenntnißart nachsetzt. Dieser anscheinende Widerspruch läßt sich indessen ausgleichen, so bald wir nur erwägen, daß Spinoza nicht ohne Einschränkung auch der erschlossenen Erkenntniß den Werth der Wahrheit und Gewißheit zugestanden habe. Eine solche erschlossene Erkenntniß — wie er an einem, von der Verbindung der Seele mit dem Körper hergenommenen, Beispiele (Tractat S. 420.) zu zeigen sucht — sey, wie er meint, zwar gewiß, aber doch nicht zuverlässig genug; ausgenommen für die, welche bei ihrem Gebrauche höchst vorsichtig sind. Denn wenn sie sich nicht aufs beste dabei vorsehen, werden sie alsbald in Irrthümer gerathen. Da nämlich, wo sie die Dinge so abstract auffassen, nicht aber durch ihr wahres Wesen denken, werden sie sogleich durch die Einbildungskraft in Verwirrung gesetzt. Nicht jede erschlossene Erkenntniß hielt sonach Spinoza für unzulässig und unsicher, sondern diejenige nur, welche aus Abstractionen (abstractis) hergeleitet wird, wobei die Objecte der wahren Ideen mit bloßen Gedankendingen, mit Abstractis und Universalien, in denen keine objective Wahrheit und Realität ist, da sie nur im Verstande existiren, verwechselt werden. Wenn daher Spinoza dem reinen Verstande das Vermögen zuschreibt,

reale Objecte nach ihrem objectiven Weſen zu erkennen, und hiernach zwiſchen dem Denken und dem Seyn Einheit und Identität ſetzt, ſo ſoll unter dieſem, mit dem Seyn identiſchen Denken, keinesweges das abſtracte und willkührliche Denken gemeint ſeyn, welches vielmehr als ein Abſehen von dem Reellen, eigentlich nur ein Imaginiren, und darum als eine Haupturſache der Verwirrung und des Irrthums anzuſehen iſt. Wird eine erſchloſſene Erkenntniß alſo nur nicht aus abſtracten Begriffen, ſondern aus einem beſondern bejahenden Weſen, d. h. nach Spinoza aus einer wahren und richtigen, das innere Weſen eines Dinges erklärenden, Definition hergeleitet, ſo darf ſie auch als eine wahre und zuverläſſige Erkenntniß gelten. Sehr entſcheidend und mit beſonderm Nachdrucke erklärt ſich Spinoza gegen das abſtracte Denken, dem er geradezu alle objective Wahrheit und Realität abſpricht; und nachdrücklich warnt er davor, das Reale ja nicht von dem Abſtracten abzuleiten, als ob in dem Abſtracten Einheit und Identität mit dem Seyn zu ſuchen und zu finden ſey. Wir dürfen, ſagt er ausdrücklich, wenn es uns um die Erforſchung der Dinge zu thun iſt, niemals aus abſtracten Begriffen etwas ſchließen, und ja nicht das, was im bloßen Verſtande iſt, mit dem verwechſeln, was in einem realen Dinge iſt. Bei Erforſchung der Dinge, um auf dem Wege dieſer Nachforſchung objectiv wahre und gewiſſe Erkenntniſſe zu gewinnen, und den Kreis derſelben zu erweitern, iſt es vielmehr nothwendig, daß wir alle unſere Ideen von phyſiſchen, d. i. realen Dingen ableiten, und nach der Reihe der Urſachen, ſo weit als möglich, von einem Realen zum andern fortſchreiten, ohne jedoch zu dem Abſtracten und Allgemeinen überzugehen, um entweder von dem Abſtracten das Reale, oder von dieſem das Abſtracte abzuleiten. Denn beides ſtört das wahre Fortſchreiten des Verſtandes, welcher von bloßen allgemeinen Axiomen zu dem Beſondern nicht herabſteigen kann, da dergleichen Axiome auf Unendliches ſich

erſtrecken, und den Verſtand eben ſo gut zum Betrachten des einen wie des andern Beſondern beſtimmen. Die richtige Methode zu erfinden iſt daher, aus einer gegebenen Definition die Gedanken zu bilden, welches um ſo beſſer von Statten gehen wird, je beſſer die Definition iſt, da nur eine gute und vollkommene Definition, als eine Sach- oder Realerklärung, uns Einſicht in das innere Weſen einer Sache gewährt, indem ſie, wenn ihr Gegenſtand ein erſchaffenes Ding iſt, die nächſte Urſache und dasjenige enthält, woraus alle eigenthümlichen Merkmale der für ſich allein betrachteten Sache, geſchloſſen werden können. Iſt aber ihr Gegenſtand ein unerſchaffenes Ding, deſſen Erklärung nichts anders als ſein Seyn vorausſetzen darf, mit Ausſchließung aller und jeder Urſache, ſo iſt eben eine ſolche Definition auch als die Norm des Wahren anzuſehen, nach welcher der Verſtand im Fortgange der Erkenntniß von einem Realen zu dem andern muß geleitet werden.

Die richtige, vollkommene Definition nimmt demnach ihre Elemente aus derjenigen Erkenntnißart her, welche in der Erkenntniß einer Sache entweder aus ihrem bloßen Weſen, oder durch ihre nächſte Urſache beſteht.

Aller erſchloſſenen Erkenntniß, als einer bloß mittelbaren oder vermittelten, liegt demnach, als eine unmittelbare oder unvermittelte, diejenige Erkenntniß zum Grunde, welche von Spinoza mit Recht anſchauende Erkenntniß genannt wird, da in ihr allein Realität iſt, alle Demonſtration daher ihre Gültigkeit auf ſie gründen muß, und darum auch nie von derſelben ſich trennen, und zum Abſtracten, Unbeſtimmten und Allgemeinen, worin nichts Reales iſt, übergehen darf. — Dieſe anſchauende Erkenntnißart konnte zum Unterſchiede von der ſinnlichen Anſchauung einzelner Dinge, als veränderlicher Dinge, eine intellectuelle oder Vernunftanſchauung genannt werden, da ihr gemäß das innere Weſen der Sache lediglich abzuleiten iſt von

den beſtändigen und ewigen Dingen und deren Geſetzen, welche ewige und unveränderliche Dinge, obgleich es einzelne Dinge ſind, wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehnteſten Macht, als die Univerſalien, d. i. als die Geſchlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen, und als die nächſten Urſachen aller Dinge, gedacht werden.

In der Ethik hatte Spinoza — wie ſchon erwähnt — diejenige Erkenntniß, welche er daſelbſt die anſchauende nennt, als eine Erkenntnißart beſchrieben, die von der adäquaten Idee des formalen Weſens gewiſſer Attribute Gottes fortſchreitet zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge. Es wird alſo hiernach das formale Weſen dieſer Attribute als die nächſte Urſache betrachtet, woraus das Weſen der Dinge abzuleiten iſt. Dieſe adäquate Erkenntniß des Gegründetſeyns des Weſens der Dinge in dem formalen Weſen, d. i. dem Seyn gewiſſer göttlicher Attribute, muß demnach als die Norm für die Wahrheit dieſer Erkenntniß gelten, beſtehend in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns in dieſer abſoluten Erkenntnißart. Nun hatte zwar Spinoza an einer Stelle des Tractats behauptet: es beſtehe die wahre Erkenntniß nicht darin, daß wir die Dinge durch ihre erſten Urſachen erkennen, aber doch auch ſogleich den Grund angeführt, warum er dieſes behaupte, weil nämlich auch diejenige Erkenntniß eine wahre iſt, welche das objective Weſen eines Princips enthält, welches durch ſich und in ſich erkannt wird.

Die Erkenntniß des innern Weſens der Dinge durch ihre nächſten Urſachen iſt alſo, will Spinoza ſagen, wohl ein Merkmal der Wahrheit dieſer Erkenntniß, als wodurch ſie ſich von der falſchen beſtimmt unterſcheidet, nur kann nicht darin das einzige Merkmal der Wahrheit geſetzt werden, weil ja widrigenfalls die Erkenntniß des Urweſens und Urſeyns, das keine Urſache hat, keine wahre Erkenntniß ſeyn könnte. Nun iſt aber der Gedanke, welcher das objective Weſen eines Princips ent-

heit, das keine Urſache hat, ſondern durch ſich und in ſich erkannt wird, nicht nur ein wahrer Gedanke, und die Methode, welche zeigt, wie der Verſtand nach der Norm einer ſolchen gegebenen wahren Idee zu leiten ſey, eine wahre Methode, ſondern dieſe wahre Methode iſt auch zugleich die vollkommenſte Methode, darum weil ſie beſtimmt, wie der Verſtand nach der Idee des erſten und höchſten Princips, als des vollkommenſten Weſens, zu leiten ſey. Auf dieſe Idee, als die höchſte Norm des Wahren, werden demnach, der vollkommenſten Methode gemäß, auch alle andere wahre, und als ſolche, klare und deutliche Ideen zurückzuführen, und aus derſelben, als der erſten und vorzüglichſten unter allen, abzuleiten ſeyn. Die von der Idee des vollkommenſten Weſens, als dem abſolut erſten und höchſten Princip alles Wahren und Gewiſſen ausgehende, und alles andere Wahre aus dieſer Idee des Urwahren ableitende Methode muß, nach Spinoza's Ueberzeugung, ihrer vollkommenen Sicherheit und Zuverläſſigkeit wegen auch die vollkommenſte ſeyn, weil bei ihrem Gebrauche Täuſchungen in Anſehung der Wahrheiten ganz und gar nicht zu befürchten ſind. Denn da, wie er ſich ausdrückt, der Urſprung der Natur nicht in abstracto oder im Allgemeinen nur gedacht, nicht in Gedanken weiter ausgedehnt werden kann, als er wirklich iſt; und da er auch keine Aehnlichkeit mit dem Veränderlichen hat, ſo ſey auch gar nicht zu beſorgen, daß die Erkenntniß deſſelben mit abstractis könne verwechſelt, und dergeſtalt die Wahrheit in Irrthum verkehrt werden, wofern wir nur die Norm der Wahrheit haben, und daran uns halten. Dieſe, über alle Täuſchung und allen Irrthum erhabene Norm der Wahrheit beſitzen wir nun wirklich als ein angebornes Inſtrument (innatum instrumentum) an der Erkenntniß des Weſens, welches, nach Spinoza's Beſchreibung, ein einziges, unendliches iſt, d. h. alles Seyn, außer welchem es kein Seyn giebt. Ein, auf dieſes Princip gegründetes und aus demſelben abgeleitetes Syſtem der

Erkenntniß wird ſonach das abſolut wahre, und zugleich ein vollkommenes und vollendetes ſeyn, ein Syſtem nämlich, in welchem alle Ideen eben ſo unter einander verknüpft ſeyn werden, wie die Dinge ſelbſt ihrem abſoluten Seyn nach verknüpft ſind, weil ſie alle aus der Idee desjenigen Weſens abgeleitet ſind, welches die Urſache aller Dinge, und deſſen objectives Weſen auch die Urſache aller unſerer Ideen iſt. Unter dieſer Vorausſetzung, aber auch nur unter dieſer, iſt ein ſolches Syſtem abſoluter Wahrheit und vollendeter Vollkommenheit möglich, beſtehend in vollkommener Uebereinſtimmung der Erkenntnißwelt im reinen Verſtande mit der realen Naturwelt, der Ideenordnung mit der Naturordnung.

Die einzig mögliche Bedingung von der objectiven Wahrheit und Realität eines vollendeten Syſtems der Erkenntniß war demnach unſerm ſpeculativen Wahrheitsforſcher die Anerkennung der Gültigkeit und unmittelbaren Evidenz derjenigen abſoluten Erkenntnißart, welche er die anſchauende Erkenntniß nennt, eine Erkenntnißart, in welcher Denken und Seyn, Gedanke und Gedachtes, (idea und ideatum) Eines und identiſch ſind. Denn in dieſer abſoluten Erkenntnißart glaubte Spinoza die ſichere und untrügliche Norm der höchſten Wahrheit und der vollendeten Vollkommenheit der Erkenntniß, und mithin auch den feſten Punct gefunden zu haben, an welchen er ſein Syſtem anknüpfen konnte, und der ſeiner Speculation die Richtung vorſchrieb, die er zu Entwickelung und vollendeter Ausbildung eines abſolut vollſtändigen Syſtems der Philoſophie — als dem vorgeſetzten großen Ziele ſeines Strebens — zu befolgen hatte.

Hier tritt uns nun aber ſogleich eine Bedenklichkeit entgegen, die uns die Frage abnöthigt: ob Spinoza auch wirklich mit einer ihn nicht täuſchenden Ueberzeugung ſeines Beſitzes des abſoluten Bewußtſeyns der abſoluten, in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns beſtehenden Wahrheit, ſo gewiß geweſen ſey, daß er auf der Grundlage dieſes Axioms es

unternehmen konnte, ein System zu errichten, welches auf die Dignität eines Systems absoluter Wahrheit und Realität gegründete Ansprüche machen darf? — War er wirklich über diesen wichtigsten, für die Sicherheit und Festigkeit seines Systems so entscheidenden Punct vollkommen im Reinen und Klaren?

Wollen wir Schelling, dem neuern Lehrer der Einheit und Identität des Denkens und Seyns, vermittelt durch die absolute Erkenntnißart, Glauben beimessen, so wäre Spinoza wirklich im sichern Besitze jenes absoluten Bewußtseyns gewesen, indem der Nachfolger in der Lehre der absoluten Erkenntnißart von seinem Vorgänger rühmt, daß dieser die intellectuelle Anschauung, als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart, sogar selbst schon mit einer Klarheit erkannt habe, wie Wenige vor ihm, und beinahe Keiner nach ihm. Ist aber dieß so, so hätte allerdings auch Spinoza schon in dem kategorischen und unmittelbaren Bewußtseyn der absoluten Uebereinstimmung der höchsten und vollkommensten unter allen wahren Ideen, der Idee des vollkommensten Wesens, mit diesem ihrem Gegenstande selber, den Punct gefunden, wo das Wissen um das Absolute, und das Absolute selbst, Eins sind. — Ganz anders urtheilt dagegen Tennemann in seiner Darstellung und Kritik des Spinozismus (Gesch. der Philosophie. Bd. X. S. 480.) über dieses vermeintliche kategorische Bewußtseyn Spinoza's, in Beziehung auf die absolute und vollständige Wahrheit der höchsten Erkenntniß. Er bemerkt nämlich daselbst: Spinoza würde, wenn er in eine strengere Prüfung seines Systems hätte eingehen wollen, sich selbst haben gestehen müssen, daß seine Erkenntniß Gottes nicht zuverlässig sey, so lange sie unvollständig war, weil es möglich war, daß das Erkannte, welches nur den kleinern Theil von dem Wesen Gottes ausmachte, durch das Unbekannte sehr umgeändert, vervollständiget und berichtiget, ja wohl gar umgestoßen werden könne.

Daß sie aber unvollständig sey, diese Erkenntniß, weil der menschliche Verstand die Idee nicht zu erschöpfen vermag, hatte Spinoza nicht etwa nur stillschweigend angenommen und vorausgesetzt, sondern auch ausdrücklich eingestanden, ja sogar seine Erklärung von der dritten Erkenntnißart, als der von ihm genannten anschauenden Erkenntniß, nach diesem beschränkten Maaßstabe eingerichtet. In einem seiner Briefe (Ep. LX.) gesteht er ausdrücklich, daß er zwar eine eben so klare Idee von Gott habe, als von einem Triangel, obgleich freilich nicht eine eben so klare bildliche Vorstellung; daß er damit aber doch keinesweges behaupte, Gott durchaus (omnino) zu erkennen, sondern nur einige Eigenschaften Gottes, nicht aber alle, auch nicht den größten Theil derselben. Diese Unkenntniß der meisten göttlichen Eigenschaften sey aber doch zuverläßig, wie er hinzusetzt, der Kenntniß einiger ganz und gar nicht hinderlich. Mit diesem offenen Geständnisse stimmt denn auch die, von der dritten anschauenden Erkenntnißart in der Ethik gegebene, Erklärung überein, wonach diese Erkenntnißart von der adäquaten Idee einiger Eigenschaften Gottes fortgeht zur adäquaten Erkenntniß der Dinge. — Wenn wir daher im 30sten Lehrsatze des 5ten Theils der Ethik die Behauptung ausgesprochen finden: Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet etc., so werden wir, eingedenk jenes in dem angeführten Briefe abgelegten Bekenntnisses, nicht vergessen dürfen, das sed non omnino als einschränkende Bedingung hinzuzudenken, um den, seiner Consequenz wegen gepriesenen Denker nicht in Widerspruch mit sich selbst zu versetzen. Aber wie mag es nun wohl mit dieser gepriesenen Consequenz stehen, wenn uns denn doch derselbe speculative Gotteslehrer in der Ethik (propos. XLIV, XLV und XLVI) ohne Bedenken versichern will: es involvire nothwendig ein jeder Begriff von irgend einem Körper oder einzelnen wirklich existirenden Dinge das ewige und unendliche Wesen Gottes; es sey auch diese

Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jeder Begriff involvirt, eine adäquate und vollkommene Erkenntniß, und die menschliche Seele besitze wirklich eine solche adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes, woraus denn auch erhelle, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sey.

Zwar wissen wir recht wohl, woran wir bei Spinoza sind in Bestimmung und Schätzung des Werths und Gehalts der Erkenntniß irgend eines Attributs Gottes, und der Erkenntniß des ewigen und unendlichen göttlichen Wesens selber. Denn er will uns gleich in der 6ten (im ersten Theile der Ethik aufgestellten) Definition belehren, daß ein jedes Attribut der, aus unendlichen Eigenschaften bestehenden göttlichen Substanz, das ewige und unendliche Wesen derselben ausdrücke. Aber nimmermehr werden wir uns doch überreden lassen, daß die, wenn auch wahre und adäquate Idee nur einiger, vielleicht nur sehr weniger Eigenschaften, in Vergleichung mit den vielen übrigen unerkannten, an logischem Werthe vollkommen gleich zu setzen sey der vollständigen Erkenntniß des ganzen ewigen und unendlichen, aus unendlichen Attributen bestehenden göttlichen Wesens selber. Eine wahre und adäquate Idee von dem einen oder dem andern besondern Attribut Gottes ist und bleibt immer eine unadäquate, mangelhafte Idee in Beziehung auf das ganze, aus unendlichen Eigenschaften bestehende, ewige und absolut unendliche Wesen Gottes. — Einen solchen Sprung im Schließen, wie der von der Wahrheit und Vollkommenheit eines Theils auf die Wahrheit und Vollkommenheit des vollständigen Ganzen in unserer Erkenntniß Gottes, möchte uns die Logik nicht verstatten wollen. Und gewiß werden wir uns vor einem solchen Sprunge im Schließen bei dem Streben nach Erweiterung der ersten und höchsten Erkenntniß sorgfältig zu hüten haben, da ja Spinoza selber (propos. XXXV. p. 2) behauptet, daß gerade in dem Mangel an Erkenntniß, welchen unadäquate, oder ver-

ſtümmelte und confuſe Ideen involviren, die Falſchheit liege; indem Falſchheit weder in einer abſoluten Privation, noch in einer abſoluten Unwiſſenheit beſtehen könne, ignoriren und irren verſchiedene Dinge ſeyen. Nun trifft dieſes aber den Charakter der Erkenntniß Gottes, wie Spinoza dieſelbe nur zu beſitzen behauptete, als eine Erkenntniß, welche weder in abſoluter Privation, noch in abſoluter Unwiſſenheit beſtand, aber doch auch eben ſo wenig, ja noch weniger auf abſolute Vollſtändigkeit Anſprüche machen durfte. Hiernach legte demnach Spinoza ſelber das Geſtändniß ab, daß er ſich des Beſitzes der vollkommenſten Idee nicht rühmen könne, die als ſolche alle Realitäten ihres Objects enthalten müßte. Nach der Strenge des Buchſtabens ſeine Erklärungen gedeutet, war die vollkommenſte Idee, ihrer Mangelhaftigkeit und Unvollſtändigkeit wegen, keine wahre, zum wenigſten keine zuverläſſige Idee, und darum untauglich, ein Syſtem durchaus wahrer und vollkommener Erkenntniſſe daraus abzuleiten. Die vollkommenſte, das ganze Weſen Gottes erſchöpfende Idee alſo keine wahre und gewiſſe, und die wahre und zuverläſſige keine vollkommene und vollſtändige, als eine Erkenntniß, deren Object, das Erkannte, nur den kleinern Theil von dem Weſen Gottes ausmachte! Dieſe letztere unvollſtändige Erkenntniß konnte darum auch allein nur dem Spinoza zur Norm des Wahren dienen. Aber welche unzuverläſſige Norm bei der Möglichkeit, daß — wie unſer Tennemann erinnert — das Erkannte durch das Unbekannte ſehr umgeändert, vervollſtändiget und berichtiget, ja wohl gar umgeſtoßen werden könne.

So mißlich und unſicher ſtände es demnach um Spinoza's Ueberzeugung von der Wahrheit und Gewißheit der abſoluten Erkenntnißart des Abſoluten, beſtehend in vollkommener Uebereinſtimmung mit dem Weſen und Seyn deſſelben, ſo lange wir uns bloß an den ausdrücklichen Buchſtaben ſeiner Ausſprüche und Aeußerungen darüber halten wollen.

Eine ganz andere Ansicht gewinnt dagegen die Sache, wenn wir Jacobi's Meinung, die Gotteslehre Spinoza's betreffend, in Einstimmung mit Schelling beipflichten wollen. Jacobi nämlich, von dem auch Schelling (s. dessen Beschreibung der Idee des Absoluten in der neuern Zeitschrift für speculative Physik S. 57) urtheilt, daß er in Ansehung dieses Punctes durch seine Darstellung noch am tiefsten in das Innere des Spinozismus eingedrungen sey, erklärt sich über den gedachten, für die Lehre des Spinoza so wichtigen und entscheidenden Punct auf eine deutliche und bestimmte Weise in einer Anmerkung zu seiner zweiten Darstellung des Lehrgebäudes von Spinoza (s. F. H. Jacobi's Werke 4ter Bd. 1ste Abtheil. Leipzig 1819). „Meine Meinung, sagt daselbst (S. 189) der gründliche und geistreiche Kenner und Kritiker des Spinozismus, ist diese: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andere Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definirte und demonstrirte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen, und beides mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im menschlichen Begriffe nur zwei Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken an sich betrachtet, gehört nach Spinoza eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereiniget einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andre. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereiniget, und in jedem Dinge nothwendig Ein

Ding ſind, ſo muß eben dieſes von allen übrigen Eigenſchaften der Subſtanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten ſeyn. Dieſen richtigen Schluß hat auch Spinoza ſelbſt gemacht, und ſich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weiſe zu entwickeln. Warum er aber dieſer Entwickelung ſich enthalten, und ſeine, auf dem gedachten richtigen Schluſſe beruhende Ueberzeugung, daß mit der Erkenntniß der beiden unendlichen Eigenſchaften Gottes auch zugleich die vollſtändige Erkenntniß des ganzen göttlichen Weſens erſchöpft ſeyn müſſe, durch keine deutliche und beſtimmte Erklärung hat ausſprechen wollen, auch darüber giebt uns Jacobi einigen Aufſchluß. „Ich bin überzeugt, bemerkt er am Schluſſe der nämlichen Anmerkung, daß Spinoza, der ſo große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgeſetzt war, ſich über dieſen Punct nicht bloßgeben wollte.“ — Wohl mochte der Philoſoph ſeine guten Gründe haben, eine Ueberzeugung für ſich zu behalten, welche ihm, hätte er ſie laut werden laſſen, gewiß für eine höchſt dreiſte und zugleich anſtößige, und insbeſondre der Autorität des Offenbarungsglaubens ſich geradezu widerſetzende Behauptung wäre ausgelegt worden. Denn ein durchaus vollſtändiges, das ganze Weſen Gottes vollkommen erſchöpfendes Vernunftwiſſen bedarf in keinem Betracht einer Ergänzung durch irgend einen Glauben. Wer demnach des Beſitzes eines ſolchen Wiſſens ſich rühmen kann, muß nicht nur alle anderen, aus irgend einer andern Quelle, außer der Vernunft, erhaltenen Belehrungen über Gott und deſſen Verhältniß zur Welt für überflüſſig, ſondern auch ſogar, wenn ſie etwas, von jener abſolut wahren und vollkommenen Vernunfterkenntniß des Göttlichen Verſchiedenes, ja demſelben wohl gar Widerſprechendes enthalten, für Irrlehren erklären und verwerfen, ſollte auch die Quelle, woraus dergleichen Belehrungen geſchöpft ſind, die höchſte Autorität unmittelbarer göttlicher Offenbarung für ſich aufweiſen und geltend machen können.

Auf die, von einem unbekannten scharfsinnigen Denker in London an ihn gerichtete Frage: ob wir denn nicht mehrere Eigenschaften Gottes zu erkennen vermöchten, hatte Spinoza mit einem entschiedenen Nein (im 6ten Briefe) geantwortet, und daselbst auf die in der Ethik bereits enthaltenen Lehr- und Grundsätze sich berufen, aus denen erhelle, daß die menschliche Seele keine andere Eigenschaft Gottes, außer den beiden angegebenen, zu erkennen vermöge, eben darum, weil sie außer denselben keine andere involvire oder ausdrücke; aus diesen zwei Eigenschaften oder deren Affectionen aber doch kein anderes göttliches Attribut begriffen oder erschlossen werden könne.

Diese Lehre Spinoza's von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem facto, daß wir außer unserm Körper, und was sich aus dem unmittelbaren Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen, ist gewiß, wie Jacobi, auf den erwähnten 66sten Brief und die in demselben aus der Ethik citirten Stellen verweisend, ein vortrefflicher Fingerzeig, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen.

Diesen wahren Sinn glauben wir mit Jacobi und Schelling getroffen zu haben, wenn wir annehmen und voraussetzen: Spinoza habe, obschon gegen den ausdrücklichen Buchstaben seiner Aeußerungen darüber, namentlich in der aus dem 60sten Briefe angeführten Stelle, doch die, dem Geiste seines Systems entsprechende, Ueberzeugung gehabt, daß mit der Erkenntniß der beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung auch die Erkenntniß des ganzen, durch diese Attribute vollständig ausgedrückten göttlichen Wesens erschöpft sey. Diese Ueberzeugung beruhte bei ihm auf dem Schlusse: Weil in der Natur der menschlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung keine andern Attribute des Absoluten ausgedrückt sind, die Seele außer diesen auch keine andern erkennen, oder auf andern schließen kann, so

können dem Abſoluten eben darum auch keine andern außer jenen beiden Attributen zukommen.

In dieſem kategoriſchen, abſoluten Bewußtſeyn Spinoza's liegt demnach der Vereinigungspunct ſeines a priori und a posteriori; — der Punct, in welchem das reine und das empiriſche Bewußtſeyn ſchlechthin ungetrennt und im abſoluten Bewußtſeyn als vereinigt in abſoluter Einheit und Identität geſetzt waren. Im reinen Bewußtſeyn hatte Spinoza Gott unter dem Begriffe des abſolut unendlichen Weſens gefaßt, beſtehend aus unendlichen Eigenſchaften, deren jede ſein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, und ihn dergeſtalt a priori definirt und demonſtrirt. Im empiriſchen Bewußtſeyn fand er das Seyn und Weſen Gottes der menſchlichen Seele als Object ihrer Erkenntniß gegeben, und an der Natur derſelben ausgedrückt durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Jenes reine und dieſes empiriſche Bewußtſeyn; — des a priori der Idee des abſolut unendlichen, aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden Weſens, und des a posteriori in und mit der Erkenntniß gewiſſer, der Qualität nach beſtimmter Eigenſchaften vereinigt nunmehr Spinoza in dem abſoluten Bewußtſeyn, d. i. der abſoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Erkennens und des Seyns, in dem er das, dem Weſen Gottes gleiche Seyn mit deſſen, an der Natur der menſchlichen Seele durch die beiden Attribute ausgedrückten, und auf dieſe Weiſe ihr geoffenbarten Daſeyn, als ungetrennt und als Eines und identiſch ſetzte.

Und ſo hätte demnach auch Spinoza ſchon in und mit ſeiner abſoluten, in intellectueller Anſchauung beſtehenden, Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns den Punct gefunden, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt, Eins ſind. An dieſem Puncte mußte er nun auch ſein Syſtem befeſtigen, als dem höchſten Princip, wodurch die Wahrheit und Realität dieſes Syſtems nur konnte begründet,

und aus dieſer erſten Erkenntniß alle andere Erkenntniß abgeleitet werden. — Da wir mit dieſem Puncte den Schlüſſel gefunden haben, der uns den wahren Sinn des Spinoza'ſchen Lehrgebäudes aufſchließt, und auch zugleich einen ſichern Probirſtein, woran wir die Haltbarkeit und Feſtigkeit des ganzen Gebäudes, oder ſeine Grundloſigkeit und Gehaltloſigkeit werden prüfen können, ſo mögen wir nun ohne Weiteres an die Darſtellung der Hauptlehren des Syſtems ſelbſt gehen.

Dieſe Hauptlehren, welche zuſammen das freilich unvollendete metaphyſiſche Syſtem einer, zum Pantheismus und Fatalismus führenden, Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge, und einer darauf gegründeten Sitten- und Religionslehre, ausmachen, laſſen ſich auf folgende, in Spinoza's Ethik abgehandelte Gegenſtände zurückführen:

Erſtlich; die Idee von Gott, ſeinem Weſen, und Seyn, und ſeinen unendlichen Eigenſchaften.

Zweitens; die Erklärung der Abkunft des Endlichen, oder die Welt der Dinge aus dem Abſoluten, und die Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu dem Urweſen und Urſeyn.

Drittens; Unterſuchungen über die Natur, und den Urſprung der menſchlichen Seele insbeſondre, und ihre Verbindung mit Gott und der Natur überhaupt; und endlich

Viertens; eine, auf dieſe theoretiſchen Lehren von Gott, der Natur und der menſchlichen Seele gegründete, und daraus abgeleitete praktiſche Sitten- und Religionslehre.

Die eigentliche Quelle, woraus wir die Kenntniß aller dieſer Lehrſtücke ſchöpfen müſſen, iſt, wie bekannt, Spinoza's Ethik nach den fünf Haupttheilen, worin die genannten Gegenſtände abgehandelt werden. An dieſe Quelle werden auch wir uns demnach zu halten haben, doch zugleich mit Benutzung der Stellen, die hin und wieder in Spinoza's Briefen zu Erläuterung

und noch genauerer Beſtimmung, oder auch zu Rechtfertigung des einen und des andern in der Ethik erklärten Grundbegriffes, oder aufgeſtellten und demonſtrirten Satzes, zu finden ſind.

Erſtes Lehrſtück.

Die Lehre von Gott, ſeinem Weſen und Seyn nach betrachtet, als die Grundlehre des geſammten Syſtems.

Der Regel ſeiner empfohlnen Methode getreu, die ihm vorſchrieb, die beſte Schlußart aus einem beſondern bejahenden Weſen, oder aus einer wahren und richtigen Definition herzunehmen, welche, wenn ſie vollkommen iſt, das innere Weſen einer Sache erklären muß, entweder durch ihre nächſte Urſache, wofern der Gegenſtand ein erſchaffenes Ding iſt, oder, wofern ein unerſchaffenes, aus dem Weſen und nothwendig vorauszuſetzendem Seyn dieſes Dinges ſelbſt, mit Ausſchließung aller von ihm verſchiedenen Urſache, beginnt der, bei Grundlegung und Ausführung ſeines Syſtems nach der Norm dieſer Methode verfahrende, ſpeculative Denker den Gliederbau dieſes Syſtems gleich Anfangs mit einer Reihe von Erklärungen gewiſſer Grundbegriffe des reinen Verſtandes, aus welchen Erklärungen ſodann die erſten von ihm aufgeſtellten Grundſätze gebildet ſind.

An der Spitze dieſer Definitionen ſteht die von dem Begriffe desjenigen Dinges, welches die Urſache ſeiner ſelbſt (causa sui) iſt, worunter kein anderes Ding kann verſtanden werden, als nur das Eine und Einzige, deſſen Weſen die Exiſtenz involvirt, oder deſſen Natur nur als exiſtirend kann begriffen werden.

Nach dieſer und den übrigen, der Definition von Gott vorhergehenden Erklärungen der Begriffe von dem in ſeiner Art Endlichen, ſo wie von dem, was unter

Substanz, einem Attribute und einem Modus zu verstehen ist, folgt nun sogleich die aus jenen Erklärungen, als ihren Elementen, gebildete Definition von Gott. Der metaphysische Gotteslehrer versteht unter Gott das absolut unendliche Wesen, d. h. eine Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, deren jedes das ewige und unendliche Wesen (Gottes) ausdrückt. Als ein absolut, keineswegs als ein bloß in seiner Art unendliches Ding muß Gott darum gedacht werden, weil wir dem nur in seiner Art Unendlichen unendliche Eigenschaften absprechen können, nicht aber dem absolut Unendlichen, zu dessen Wesen alles gehört, was dieses Wesen ausdrückt, und keine Negation in sich schließt.

Die angeführten Definitionen, und insbesondre die Erklärung von Gott, als dem absolut unendlichen Wesen, vorausgeschickt, stellt unser spekulative Gotteslehrer als Axiome, unter andern, die Sätze auf: Alles was ist, ist entweder in sich, oder in einem andern; und was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, das muß durch sich selbst begriffen werden. Was endlich als nicht existirend kann begriffen werden, dessen Wesen schließt die Existenz nicht ein (Axiom. I. II. VII.).

Wenn nun, dem ersten der genannten Axiome zufolge, das gesammte Gebiet des Seyenden in das in sich, und das in einem andern Existirende sich theilt, so fragt es sich demnach: unter welchem Begriffe die erstere, und unter welchem die letztere Art von Existenz gedacht werden müsse? — Wir dürfen eine kategorische Antwort auf diese Frage nicht lange suchen. Spinoza giebt sie uns gleich in seinem zweiten Axiom, und in der dritten seiner Definitionen, der Definition des Substanzbegriffes. Vergleichen wir beides mit einander, jenes Axiom, welches aussagt, daß das, was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, durch sich selbst muß begriffen werden, und diese Definition, welche die Substanz für dasjenige erklärt, was in sich selbst ist, und durch sich selbst begriffen wird, so leuchtet es so-

fort ein, daß unter dem In-sich-Seyenden kein anderes als das Seyn der Subſtanz könne gedacht werden. An dieſen Begriff, als den Grundbegriff ſeines Syſtems, hält ſich nun unſer Spinoza, entwickelt ihn noch weiter, ſucht ihn von allen Seiten zu beleuchten, und alle weſentliche und nothwendige Prädicate und Beſtimmungen aus der gegebenen Definition deſſelben abzuleiten, bis er auf dieſem Wege des Explicirens und Demonſtrirens zu dem Reſultate geführt wird, daß Gott, oder das abſolut unendliche Weſen, nicht nur Subſtanz, ſondern auch die Eine und einzige Subſtanz in der geſammten Natur ſey. Aus den gegebenen Erklärungen, theils von der Subſtanz ſelbſt, theils von den modis derſelben, worunter er ihre Affectionen, oder dasjenige verſteht, was in einem andern iſt, und vermittelſt deſſelben gedacht wird, ergab ſich zunächſt der, aus dieſen Erklärungen zu demonſtrirende Satz, daß die Subſtanz ihrer Natur eher als ihre Affectionen ſeyn müſſe, ſo wie der Satz, daß es außer dem, das Weſen der Subſtanz durch ihre Attribute erkennenden Verſtande, nichts giebt, als entweder Subſtanzen, oder ihre Affectionen. Durch die zunächſt folgenden demonſtrirten Lehrſätze, daß erſtens: zwei Subſtanzen von verſchiedenen Attributen nichts mit einander gemein haben, da der Begriff der einen Subſtanz den der andern nicht einſchließt; daß zweitens: eben darum, wenn ſie nichts mit einander gemein haben, keine die Urſache der andern (zufolge des 4ten Grundſatzes) ſeyn kann; daß es aber drittens: in der Wirklichkeit nicht zwei oder mehrere Subſtanzen von einerlei Natur oder Attribut geben könne, die als ſolche etwas unter ſich gemein haben, hatte Spinoza den Satz als Schlußfolge vorbereitet und herbeigeführt: die Subſtanz könne alſo ſchlechthin nicht von Etwas hervorgebracht werden, weder von einer andern Subſtanz, noch von einer Affection dieſer andern Subſtanz, da ſie ja ihrer Natur nach eher geſetzt ſeyn muß, als die Affectionen, und mithin nicht Subſtanz wäre, wofern ihre Erkenntniß von der Erkenntniß einer andern

Substanz oder einer Affection dieſer andern Substanz, als von ihrer Urſache abhänge. Iſt aber dieſes, folgerte Spinoza weiter, ſo wird die Substanz die Urſache ihrer ſelbſt ſeyn. Nun hatte er (nach der erſten Definition) unter Urſache ſeiner ſelbſt dasjenige verſtanden, deſſen Weſen die Exiſtenz einſchließt, oder deſſen Natur nicht anders denn als exiſtirend gedacht werden kann, woraus denn folgerecht ſich ergab, daß zur Natur der Substanz, als der causa sui, Exiſtenz gehören müſſe. Aber welche Art von Exiſtenz, eine endliche oder eine unendliche? Daß die Substanz nicht als endlich exiſtiren könne, erweiſt Spinoza (im 7ten Lehrſatze) aus dem Grunde, weil ſie ſonſt durch eine andre von derſelben Natur, welche auch nothwendiges Daſeyn hätte, müßte eingeſchränkt werden, welches zu der, als ungereimt bereits erwieſenen, Annahme und Vorausſetzung des Daſeyns zweier Substanzen von einerlei Attribut nöthigen würde. Iſt überdies Endlichſeyn in der That zum Theil eine Verneinung, und Unendlichſeyn die abſolute Bejahung der Exiſtenz eines Weſens, ſo folgt auch ſchon aus dem erwähnten 7ten Lehrſatze allein, daß jede Substanz unendlich ſeyn müſſe.

Aus der nothwendigen Unendlichkeit der Substanz konnte Spinoza nun auch die Untheilbarkeit derſelben folgern. Und er thut dieſes wirklich. Im 13ten Lehrſatze führt er nämlich für die Untheilbarkeit der Substanz einen apagogiſchen Beweis vermittelſt des Dilemmas, daß, unter Vorausſetzung ihrer Theilbarkeit, ihre getrennten Theile entweder die Natur der abſoluten Substanz behalten oder nicht behalten müßten, im erſtern Falle alſo aus der einen Substanz mehrere von einerlei Natur entſtehen würden, im letztern die abſolute, unendliche Substanz zu exiſtiren aufhören müßte, welches beides doch ungereimt ſey. Im Zuſatze zu dieſem Lehrſatze fügt er noch die Bemerkung hinzu: es werde die Untheilbarkeit der Substanz auch noch einfacher daraus begriffen, daß die Natur derſelben nicht anders als unendlich, und unter einem Theile der Subſtanz

nichts anders, als eine endliche Subſtanz gedacht werden könne, welches (nach Lehrſatz 8) einen offenbaren Widerſpruch enthalte.

Durch die, der Subſtanz beigelegten, aus ihrer Definition entwickelten und erſchloſſenen Prädicate einer in ihrem Weſen ſelbſt gegründeten Exiſtenz, ihrer abſoluten Unendlichkeit und Untheilbarkeit, war nun ſchon ein Band der Einheit und Identität geknüpft zwiſchen dem Subſtanzbegriffe und dem Begriffe von Gott, als dem abſolut unendlichen und nothwendig exiſtirenden Weſen, welches, als die causa sui, die Exiſtenz nothwendig einſchließt. Nun hatte aber unſer tranſcendentaler Gotteslehrer unter Gott eine aus unendlichen Attributen beſtehende Subſtanz verſtanden, deren jedes ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt. Sollte dieſer aufgeſtellte Begriff von Gott mit dem Subſtanzbegriffe überhaupt als vereinbar ſich bewähren, ſo mußte freilich nothwendig dargethan werden, daß es keineswegs ungereimt ſey, einer Subſtanz mehrere Attribute beizulegen, indem die Einheit und Untheilbarkeit der Subſtanz ganz und gar nicht eine Art von Mehrheit in ihr ausſchließe. Das iſt es auch, was Spinoza mit ausdrücklichen Worten ſagt, indem er ſogar noch weiter geht mit der Behauptung: es ſey einleuchtender als ſonſt irgend etwas, daß jedes Ding unter einem (das Weſen deſſelben ausdrückenden) Attribute gedacht werden müſſe, und je mehr es (Lehrſatz 9) Realität oder Seyn hat, deſto mehrere Attribute müßten ihm auch zukommen. Iſt aber dieſes, und gehört zum Weſen Gottes, als des abſolut Unendlichen, alles was ein Weſen (reales Seyn) ausdrückt, ſo iſt auch der Begriff von Gott, als einer aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden Subſtanz, von welchen eine jede ein ewiges und unendliches Seyn ausdrückt, vollkommen begründet, und gegen alle Einwürfe geſichert. Spinoza durfte darum auch gegen die Gültigkeit des Schluſſes (Schol. prop. X) proteſtiren, den man von dem Gedachtwerden und Vorhandenſeyn mehrerer real verſchiedener Attribute auf eine Mehrheit und

Verſchiedenheit der Subſtanzen ſelber machen möchte. Wenn auch, bemerkt er nämlich (in dem erwähnten Zuſatze zu dem 10ten Lehrſ.) zwei real verſchiedene Attribute gedacht werden, d. i. eines ohne Vermittelung des andern, ſo könne daraus doch nicht geſchloſſen werden, daß dieſe beiden real verſchiedenen Attribute zwei Dinge, oder zwei verſchiedene Subſtanzen ausmachen. Denn es gehört zum Weſen der Subſtanz, daß jedes ihrer Attribute durch ſich begriffen werde, weil alle Attribute, die ſie beſitzt, immer zugleich und zumal in ihr geweſen ſind, und darum auch keines von dem andern hat hervorgebracht werden können.

Aber kann es nicht demohngeachtet — wie ſich doch immer noch fragen läßt — eine Mehrheit von Subſtanzen geben? — Eine Mehrheit von Subſtanzen annehmen, hieße dann eben ſo viel, als eine Mehrheit von Dingen ſetzen, denen allen auf die gleiche Weiſe die weſentlichen Prädicate der Subſtanzialität, urſprüngliche, unerſchaffene, in ihrem Weſen ſelber gegründete Exiſtenz, nothwendige Unendlichkeit und Untheilbarkeit zukommen; und die mithin als eben ſo viele, von einander geſchiedene und auch zugleich (nach dem 5ten Lehrſ.) von einander realiter verſchiedene, wahrhaft exiſtirende Dinge zu betrachten ſind. Sollten wir nun nicht, wofern anders Spinoza eine ſolche Mehrheit von Subſtanzen zulaſſen wollte, zu dem Schluſſe berechtiget ſeyn, daß ein ſolches Syſtem eines abſoluten Pluralismus von ſubſtanziellen Naturen auch unfehlbar in die Lehre eines abſoluten Polytheismus ausgehen müſſe, nachdem erſt einmal der Subſtanzbegriff mit dem Begriffe von Gott durch Uebertragung der Prädicate der Subſtanzialität auf das Weſen Gottes, identificirt worden iſt? — Aber die Bündigkeit dieſes Schluſſes würde uns Spinoza ganz und gar nicht einräumen dürfen, ſondern zu ſeiner Rechtfertigung und unſrer Zurechtweiſung an die, in der Erläuterung der 5ten Definition gemachte Unterſcheidung zwiſchen dem abſolut und dem bloß in ſeiner Art Unendlichen erinnern, wo er den Unter-

ſchied darin geſetzt hatte, daß von dieſem letztern unendliche Attribute können verneinet werden, dagegen zu dem Weſen des erſtern alles gehört, was dieſes Weſen ausdrückt, und keine Negation in ſich ſchließt. Eine Mehrheit von Subſtanzen auch annehmen, heißt darum noch gar nicht behaupten, daß allen dieſen Subſtanzen das Prädicat abſoluter Unendlichkeit zukommen müſſe, da jede unter ihnen ja nur als ein in ſeiner Art unendliches Ding dürfte anerkannt werden, wodurch zugleich der Folgerung ausgewichen wird, daß jene Annahme zu der vernunftwidrigen (abſurden) Behauptung einer Mehrheit abſolut unendlicher göttlicher Weſen führen müßte. Nur Eine Subſtanz alſo mit dem Prädicate abſoluter Unendlichkeit; und dieſe eine and einzige Subſtanz Gott, als das abſolut unendliche Weſen. Alle andre ſogenannte Subſtanzen außer dieſer einen abſolut unendlichen, göttlichen Subſtanz, ſind lediglich in ihrer Art unendliche Dinge. — Können aber auch wohl überall nur dergleichen Weſen Subſtanzen genannt werden? —

Es wäre nicht bloß dem Geiſte, ſondern auch ſelbſt ſchon dem klaren Buchſtaben des Syſtems entgegen, wenn man dem Spinoza die Meinung unterſchieben wollte, als habe er irgend einem nur in ſeiner Art unendlichen Dinge, deren es freilich viele und mannichfaltige geben könnte, den Charakter der Subſtanzialität zugeſtehen wollen. So iſt zwar ein jedes Attribut der abſolut unendlichen Subſtanz ein in ſeiner Art Unendliches, ſofern es das Weſen der Subſtanz, auf gewiſſe Weiſe und von einer gewiſſen Seite betrachtet, ausdrückt. Aber darum ſind doch, wie ſchon erwähnt, zwei oder mehrere real verſchiedene Attribute, die einer und derſelben Subſtanz zukommen können, nicht für zwei oder mehrere verſchiedene Subſtanzen zu halten, obſchon der Natur der Subſtanz gemäß, ein jedes dieſer Attribute durch ſich ſelbſt begriffen wird. Weſen und Eigenſchaften ſind daher nicht mit einander zu verwechſeln. Denn es kann viele und real verſchiedene Eigenſchaften Einer Subſtanz geben; — auch werden ihr wirklich um

ſo mehrere zukommen, je mehr Realität oder Seyn ſie ſelbſt involvirt. Dieſe Vielheit und reale Verſchiedenheit der Attribute iſt aber doch keine Vielheit und reale Verſchiedenheit ſubſtanzieller Weſen ſelber. Und der Inbegriff aller, einer Subſtanz zukommenden Eigenſchaften drückt ſonach nur das ganze, vollſtändige und allſeitige Weſen der Subſtanz aus, oder iſt die Subſtanz ſelber, ſofern ihr Weſen von allen Seiten und nach allen Betrachtungsarten von dem Verſtande erkannt und begriffen wird.

Kann nun hiernach von einer Mehrheit real verſchiedener Attribute nicht geſchloſſen werden auf eine Vielheit real verſchiedener ſubſtanzieller Dinge ſelbſt, unter denen dem einen dieſes, dem andern ein anderes Attribut inwohnte; ſo darf man ohnſtreitig zu einem ſolchen Schluſſe noch weniger befugt ſeyn in Beziehung auf die vielen und real verſchiedenen bloßen Affectionen, die in einer und derſelben Subſtanz vorhanden ſeyn können. Dieſe Affectionen alle rechnet Spinoza, wie wir weiter unten ſehen werden, zur natura naturata im Gegenſatze mit der natura naturans, unter welcher letztern er die abſolute, unendliche Subſtanz ſelber mit ihren unendlichen, ihr Weſen ausdrückenden Eigenſchaften verſteht. Aber er unterſcheidet da noch zwiſchen unendlichen und endlichen Affectionen oder modis, einem unendlichen und einem endlichen Verſtande und Willen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens, als in demſelben gegründet; ſo wie zwiſchen einer unendlichen und einer endlichen Bewegung und Ruhe in Beziehung auf ein anderes, von jenem real verſchiedenes Attribut der unendlichen Ausdehnung. — Daß keiner von allen endlichen Affectionen, alſo weder den einzelnen, das Weſen der einzelnen Seelen conſtituirenden Begriffen, noch irgend einem einzelnen, aus einem endlichen modus der Ausdehnung beſtehendem körperlichen Dinge die Dignität einer Subſtanz zukommen könne, das leidet nun wohl keinen Zweifel. Beſtimmter und deutlicher, als er es wirklich gethan hat, hätte

ſich über dieſen Punct Spinoza gegen Descartes Annahme einer Mehrheit von endlichen Subſtanzen nicht erklären können. Doch auch ſelbſt den unendlichen Affectionen der Attribute der Subſtanz hat Spinoza die Subſtanzialität abſprechen müſſen, indem er dieſe, gleich jenen endlichen, nur als natura naturata gelten läßt, die als ſolche lediglich einen gewiſſen beſtimmten, obſchon unendlichen modus eines und des ändern, das ewige und unendliche Weſen der Subſtanz, als der natura naturans, ausdrückenden, Attributs bezeichnet, ohne welches mithin keiner von allen dergleichen modis weder ſeyn, noch gedacht werden könnte. Kann nun hiernach keinem, lediglich in ſeiner Art unendlichen Dinge — und alle die erwähnten unendlichen Modi oder Affectionen der verſchiedenen Attribute der Subſtanz gehören doch unläugbar zu den in ihrer Art unendlichen Dingen — die Subſtanzialität zugeſtanden werden, ſo bleibt nichts anders übrig, als Namen und Charakter der Subſtanz ausſchließend dem abſolut Unendlichen zu vindiciren. Spinoza durfte daher bloß beweiſen, daß es nur Ein abſolut unendliches Weſen geben könne, dem, als ſolchem, unendliche Eigenſchaften zukommen, ſo hatte er damit eo ipso zugleich den Beweis geführt, daß es nur Eine Subſtanz gebe und geben könne, und daß dieſe Eine und einzige Subſtanz Gott ſey, weil Gott für das abſolut unendliche Weſen (zufolge der 6ten Definition) war erklärt worden. Dieſer Beweis war leicht und bündig aus der gegebenen Erklärung von dem abſolut unendlichen Weſen ſelber zu führen. Muß nämlich das abſolut unendliche Ding (nach Def. 6 und Schol. prop. X) nothwendig definirt werden, als dasjenige Ding, welches aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, deren jede ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, dem alſo auch kein Attribut, welches das Weſen der Subſtanz ausdrückt, kann abgeſprochen werden, ſo müßte, wofern es noch irgend eine Subſtanz außer dieſem abſolut unendlichen Dinge geben ſollte, dieſelbe erklärt werden durch irgend ein Attribut dieſes unendlichen

Dinges, und ſonach müßten zwei Subſtanzen von einerlei Attribute exiſtiren, welches (nach prop. V) abſurd iſt.

Beweiſen, daß es nur Ein unendliches Weſen gebe, hieß demnach zugleich beweiſen, daß es nur Eine Subſtanz giebt, und daß eben darum auch dieſer Einen und einzigen Subſtanz das Prädicat der Unendlichkeit zukommen muß. — Aus der ſo erwieſenen Behauptung, daß es außer Gott keine Subſtanz giebt noch gedacht werden kann, zog Spinoza die in die Augen ſpringende Folge, daß Gott alſo einzig ſey, d. h. daß es in der Welt der Dinge nur Eine Subſtanz gebe, und daß dieſe eine Subſtanz unendlich ſey. — Gehört es nun zur Natur der Subſtanz, daß ſie nothwendig exiſtire, weil ſie von keiner andern Subſtanz kann hervorgebracht werden, mithin die Urſache ihrer ſelbſt iſt, ſo daß ihr Weſen ſchon die Exiſtenz nothwendig in ſich ſchließt, ſo bedurfte es auch keines Beweiſes weiter für die nothwendige Exiſtenz Gottes, als der Einen und einzigen Subſtanz, mit deren Weſen ipso zugleich die nothwendige Exiſtenz ſchon gegeben und geſetzt war. — Es muß daher nicht wenig befremden, daß ſich Spinoza demohngeachtet noch die ganz unnütze Mühe giebt, eine Wahrheit zu beweiſen, die keines Beweiſes bedurfte, indem ſie als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit ihre Evidenz in dem Weſen Gottes ſelber findet, ſo daß Gott iſt, weil er iſt, ohne einen andern, als den in ſeinem Weſen ſelbſt liegenden Grund ſeines Daſeyns zu haben. Aber man ſieht es auch den für den XIten Lehrſatz geführten Demonſtrationen auf den erſten Anblick ſogleich an, daß ſie alle insgeſammt die, in dem Weſen Gottes ſelber gegründete, nothwendige Exiſtenz deſſelben, als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit, ſchon vorausſetzen. Die Demonſtrationen ſind nämlich lauter apagogiſche Beweisarten, die ihre ganze Beweiskraft nur aus jener Vorausſetzung ziehen, und als Deductionen ad absurdum nur gelten können, ſo lange und ſo fern man dieſe

ſchied darin geſetzt hatte, daß von dieſem letztern unendliche Attribute können verneinet werden, dagegen zu dem Weſen des erſtern alles gehört, was dieſes Weſen ausdrückt, und keine Negation in ſich ſchließt. Eine Mehrheit von Subſtanzen auch annehmen, heißt darum noch gar nicht behaupten, daß allen dieſen Subſtanzen das Prädicat *abſoluter* Unendlichkeit zukommen müſſe, da jede unter ihnen ja nur als ein *in ſeiner Art* unendliches Ding dürfte anerkannt werden, wodurch zugleich der Folgerung ausgewichen wird, daß jene Annahme zu der vernunftwidrigen (abſurden) Behauptung einer Mehrheit abſolut unendlicher göttlicher Weſen führen müßte. Nur Eine Subſtanz alſo mit dem Prädicate abſoluter Unendlichkeit; und dieſe eine und einzige Subſtanz Gott, als das abſolut unendliche Weſen. Alle andre ſogenannte Subſtanzen außer dieſer einen abſolut unendlichen, göttlichen Subſtanz, ſind lediglich in ihrer Art unendliche Dinge. — Können aber auch wohl überall nur dergleichen Weſen Subſtanzen genannt werden? —

Es wäre nicht bloß dem Geiſte, ſondern auch ſelbſt ſchon dem klaren Buchſtaben des Syſtems entgegen, wenn man dem *Spinoza* die Meinung unterſchieben wollte, als habe er irgend einem nur in ſeiner Art unendlichen Dinge, deren es freilich viele und mannichfaltige geben könnte, den Charakter der Subſtanzialität zugeſtehen wollen. So iſt zwar ein jedes Attribut der abſolut unendlichen Subſtanz ein in ſeiner Art Unendliches, ſofern es das Weſen der Subſtanz, auf gewiſſe Weiſe und von einer gewiſſen Seite betrachtet, ausdrückt. Aber darum ſind doch, wie ſchon erwähnt, zwei oder mehrere real verſchiedene Attribute, die einer und derſelben Subſtanz zukommen können, nicht für zwei oder mehrere verſchiedene Subſtanzen zu halten, obſchon der Natur der Subſtanz gemäß, ein jedes dieſer Attribute durch ſich ſelbſt begriffen wird. Weſen und Eigenſchaften ſind daher nicht mit einander zu verwechſeln. Denn es kann viele und real verſchiedene Eigenſchaften Einer Subſtanz geben; — auch werden ihr wirklich um

so mehrere zukommen, je mehr Realität oder Seyn sie selbst involvirt. Diese Vielheit und reale Verschiedenheit der Attribute ist aber doch keine Vielheit und reale Verschiedenheit substanzieller Wesen selber. Und der Inbegriff aller, einer Substanz zukommenden Eigenschaften drückt sonach nur das ganze, vollständige und allseitige Wesen der Substanz aus, oder ist die Substanz selber, sofern ihr Wesen von allen Seiten und nach allen Betrachtungsarten von dem Verstande erkannt und begriffen wird.

Kann nun hiernach von einer Mehrheit real verschiedener Attribute nicht geschlossen werden auf eine Vielheit real verschiedener substanzieller Dinge selbst, unter denen dem einen dieses, dem andern ein anderes Attribut inwohnte; so darf man ohnstreitig zu einem solchen Schlusse noch weniger befugt seyn in Beziehung auf die vielen und real verschiedenen bloßen Affectionen, die in einer und derselben Substanz vorhanden seyn können. Diese Affectionen alle rechnet Spinoza, wie wir weiter unten sehen werden, zur natura naturata im Gegensatze mit der natura naturans, unter welcher letztern er die absolute, unendliche Substanz selber mit ihren unendlichen, ihr Wesen ausdrückenden Eigenschaften versteht. Aber er unterscheidet da noch zwischen unendlichen und endlichen Affectionen oder modis, einem unendlichen und einem endlichen Verstande und Willen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens, als in demselben gegründet; so wie zwischen einer unendlichen und einer endlichen Bewegung und Ruhe in Beziehung auf ein anderes, von jenem real verschiedenes Attribut der unendlichen Ausdehnung. — Daß keiner von allen endlichen Affectionen, also weder den einzelnen, das Wesen der einzelnen Seelen constituirenden Begriffen, noch irgend einem einzelnen, aus einem endlichen modus der Ausdehnung bestehendem körperlichen Dinge die Dignität einer Substanz zukommen könne, das leidet nun wohl keinen Zweifel. Bestimmter und deutlicher, als er es wirklich gethan hat, hätte

ſich über dieſen Punct Spinoza gegen Descartes Annahme einer Mehrheit von endlichen Subſtanzen nicht erklären können. Doch auch ſelbſt den unendlichen Affectionen der Attribute der Subſtanz hat Spinoza die Subſtanzialität abſprechen müſſen, indem er dieſe, gleich jenen endlichen, nur als natura naturata gelten läßt, die als ſolche lediglich einen gewiſſen beſtimmten, obſchon unendlichen modus eines und des andern, das ewige und unendliche Weſen der Subſtanz, als der natura naturans, ausdrückenden, Attributs bezeichnet, ohne welches mithin keiner von allen dergleichen modis weder ſeyn, noch gedacht werden könnte. Kann nun hiernach Keinem, lediglich in ſeiner Art unendlichen Dinge — und alle die erwähnten unendlichen Modi oder Affectionen der verſchiedenen Attribute der Subſtanz gehören doch unläugbar zu den in ihrer Art unendlichen Dingen — die Subſtanzialität zugeſtanden werden, ſo bleibt nichts anders übrig, als Namen und Charakter der Subſtanz ausſchließend dem abſolut Unendlichen zu vindiciren. Spinoza durfte daher bloß beweiſen, daß es nur Ein abſolut unendliches Weſen geben könne, dem, als ſolchem, unendliche Eigenſchaften zukommen, ſo hatte er damit eo ipso zugleich den Beweis geführt, daß es nur Eine Subſtanz gebe und geben könne, und daß dieſe Eine und einzige Subſtanz Gott ſey, weil Gott für das abſolut unendliche Weſen (zufolge der 6ten Definition) war erklärt worden. Dieſer Beweis war leicht und bündig aus der gegebenen Erklärung von dem abſolut unendlichen Weſen ſelber zu führen. Muß nämlich das abſolut unendliche Ding (nach Def. 6 und Schol. prop. X) nothwendig definirt werden, als dasjenige Ding, welches aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, deren jede ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, dem alſo auch kein Attribut, welches das Weſen der Subſtanz ausdrückt, kann abgeſprochen werden, ſo müßte, wofern es noch irgend eine Subſtanz außer dieſem abſolut unendlichen Dinge geben ſollte, dieſelbe erklärt werden durch irgend ein Attribut dieſes unendlichen

Dingen, und ſonach müßten zwei Subſtanzen von einerlei Attribute exiſtiren, welches (nach prop. V) abſurd iſt.

Beweiſen, daß es nur Ein unendliches Weſen gebe, hieß demnach zugleich beweiſen, daß es nur Eine Subſtanz giebt, und daß eben darum auch dieſer Einen und einzigen Subſtanz das Prädicat der Unendlichkeit zukommen muß. — Aus der ſo erwieſenen Behauptung, daß es außer Gott keine Subſtanz giebt noch gedacht werden kann, zog Spinoza die in die Augen ſpringende Folge, daß Gott alſo einzig ſey, d. h. daß es in der Welt der Dinge nur Eine Subſtanz gebe, und daß dieſe eine Subſtanz unendlich ſey. — Gehört es nun zur Natur der Subſtanz, daß ſie nothwendig exiſtire, weil ſie von keiner andern Subſtanz kann hervorgebracht werden, mithin die Urſache ihrer ſelbſt iſt, ſo daß ihr Weſen ſchon die Exiſtenz nothwendig in ſich ſchließt, ſo bedurfte es auch keines Beweiſes weiter für die nothwendige Exiſtenz Gottes, als der Einen und einzigen Subſtanz, mit deren Weſen so ipso zugleich die nothwendige Exiſtenz ſchon gegeben und geſetzt war. — Es muß daher nicht wenig befremden, daß ſich Spinoza demohngeachtet noch die ganz unnütze Mühe giebt, eine Wahrheit zu beweiſen, die keines Beweiſes bedurfte, indem ſie als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit ihre Evidenz in dem Weſen Gottes ſelber findet, ſo daß Gott iſt, weil er iſt, ohne einen andern, als den in ſeinem Weſen ſelbſt liegenden Grund ſeines Daſeyns zu haben. Aber man ſieht es auch den für den XIten Lehrſatz geführten Demonſtrationen auf den erſten Anblick ſogleich an, daß ſie alle insgeſammt die, in dem Weſen Gottes ſelber gegründete, nothwendige Exiſtenz deſſelben, als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit, ſchon vorausſetzen. Die Demonſtrationen ſind nämlich lauter apagogiſche Beweisarten, die ihre ganze Beweiskraft nur aus jener Vorausſetzung ziehen, und als Deductionen ad absurdum nur gelten können, ſo lange und ſo fern man dieſe

ſchied darin geſetzt hatte, daß von dieſem letztern unendliche Attribute können verneinet werden, dagegen zu dem Weſen des erſtern alles gehört, was dieſes Weſen ausdrückt, und keine Negation in ſich ſchließt. Eine Mehrheit von Subſtanzen auch annehmen, heißt darum noch gar nicht behaupten, daß allen dieſen Subſtanzen das Prädicat *abſoluter* Unendlichkeit zukommen müſſe, da jede unter ihnen ja nur als ein *in ſeiner Art* unendliches Ding dürfte anerkannt werden, wodurch zugleich der Folgerung ausgewichen wird, daß jene Annahme zu der vernunftwidrigen (abſurden) Behauptung einer Mehrheit abſolut unendlicher göttlicher Weſen führen müßte. Nur Eine Subſtanz alſo mit dem Prädicate abſoluter Unendlichkeit; und dieſe eine und einzige Subſtanz Gott, als das abſolut unendliche Weſen. Alle andre ſogenannte Subſtanzen außer dieſer einen abſolut unendlichen, göttlichen Subſtanz, ſind lediglich in ihrer Art unendliche Dinge. — Können aber auch wohl überall nur dergleichen Weſen Subſtanzen genannt werden? —

Es wäre nicht bloß dem Geiſte, ſondern auch ſelbſt ſchon dem klaren Buchſtaben des Syſtems entgegen, wenn man dem *Spinoza* die Meinung unterſchieben wollte, als habe er irgend einem nur in ſeiner Art unendlichen Dinge, deren es freilich viele und mannichfaltige geben könnte, den Charakter der Subſtanzialität zugeſtehen wollen. So iſt zwar ein jedes Attribut der abſolut unendlichen Subſtanz ein in ſeiner Art Unendliches, ſofern es das Weſen der Subſtanz, auf gewiſſe Weiſe und von einer gewiſſen Seite betrachtet, ausdrückt. Aber darum ſind doch, wie ſchon erwähnt, zwei oder mehrere real verſchiedene Attribute, die einer und derſelben Subſtanz zukommen können, nicht für zwei oder mehrere verſchiedene Subſtanzen zu halten, obſchon der Natur der Subſtanz gemäß, ein jedes dieſer Attribute durch ſich ſelbſt begriffen wird. Weſen und Eigenſchaften ſind daher nicht mit einander zu verwechſeln. Denn es kann viele und real verſchiedene Eigenſchaften Einer Subſtanz geben; — auch werden ihr wirklich um

ſo mehrere zukommen, je mehr Realität oder Seyn ſie ſelbſt involvirt. Dieſe Vielheit und reale Verſchiedenheit der Attribute iſt aber doch keine Vielheit und reale Verſchiedenheit ſubſtanzieller Weſen ſelber. Und der Inbegriff aller, einer Subſtanz zukommenden Eigenſchaften drückt ſonach nur das ganze, vollſtändige und allſeitige Weſen der Subſtanz aus, oder iſt die Subſtanz ſelber, ſofern ihr Weſen von allen Seiten und nach allen Betrachtungsarten von dem Verſtande erkannt und begriffen wird.

Kann nun hiernach von einer Mehrheit real verſchiedener Attribute nicht geſchloſſen werden auf eine Vielheit real verſchiedener ſubſtanzieller Dinge ſelbſt, unter denen dem einen dieſes, dem andern ein anderes Attribut inwohnte; ſo darf man ohnſtreitig zu einem ſolchen Schluſſe noch weniger befugt ſeyn in Beziehung auf die vielen und real verſchiedenen bloßen Affectionen, die in einer und derſelben Subſtanz vorhanden ſeyn können. Dieſe Affectionen alle rechnet Spinoza, wie wir weiter unten ſehen werden, zur natura naturata im Gegenſatze mit der natura naturans, unter welcher letztern er die abſolute, unendliche Subſtanz ſelber mit ihren unendlichen, ihr Weſen ausdrückenden Eigenſchaften verſteht. Aber er unterſcheidet da noch zwiſchen unendlichen und endlichen Affectionen oder modis, einem unendlichen und einem endlichen Verſtande und Willen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens, als in demſelben gegründet; ſo wie zwiſchen einer unendlichen und einer endlichen Bewegung und Ruhe in Beziehung auf ein anderes, von jenem real verſchiedenes Attribut der unendlichen Ausdehnung. — Daß keiner von allen endlichen Affectionen, alſo weder den einzelnen, das Weſen der einzelnen Seelen conſtituirenden Begriffen, noch irgend einem einzelnen, aus einem endlichen modus der Ausdehnung beſtehendem körperlichen Dinge die Dignität einer Subſtanz zukommen könne, das leidet nun wohl keinen Zweifel. Beſtimmter und deutlicher, als er es wirklich gethan hat, hätte

ſich über dieſen Punct Spinoza gegen Descartes Annahme einer Mehrheit von endlichen Subſtanzen nicht erklären können. Doch auch ſelbſt den unendlichen Affectionen der Attribute der Subſtanz hat Spinoza die Subſtanzialität abſprechen müſſen, indem er dieſe, gleich jenen endlichen, nur als natura naturata gelten läßt, die als ſolche lediglich einen gewiſſen beſtimmten, obſchon unendlichen modus eines und des andern, das ewige und unendliche Weſen der Subſtanz, als der natura naturans, ausdrückenden, Attributs bezeichnet, ohne welches mithin keiner von allen dergleichen modis weder ſeyn, noch gedacht werden könnte. Kann nun hiernach keinem, lediglich in ſeiner Art unendlichen Dinge — und alle die erwähnten unendlichen Modi oder Affectionen der verſchiedenen Attribute der Subſtanz gehören doch unläugbar zu den in ihrer Art unendlichen Dingen — die Subſtanzialität zugeſtanden werden, ſo bleibt nichts anders übrig, als Namen und Charakter der Subſtanz ausſchließend dem abſolut Unendlichen zu vindiciren. Spinoza durfte daher bloß beweiſen, daß es nur Ein abſolut unendliches Weſen geben könne, dem, als ſolchem, unendliche Eigenſchaften zukommen, ſo hatte er damit eo ipso zugleich den Beweis geführt, daß es nur Eine Subſtanz gebe und geben könne, und daß dieſe Eine und einzige Subſtanz Gott ſey, weil Gott für das abſolut unendliche Weſen (zufolge der 6ten Definition) war erklärt worden. Dieſer Beweis war leicht und bündig aus der gegebenen Erklärung von dem abſolut unendlichen Weſen ſelber zu führen. Muß nämlich das abſolut unendliche Ding (nach Def. 6 und Schol. prop. X) nothwendig definirt werden, als dasjenige Ding, welches aus unendlichen Eigenſchaften beſteht, deren jede ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, dem alſo auch kein Attribut, welches das Weſen der Subſtanz ausdrückt, kann abgeſprochen werden, ſo müßte, wofern es noch irgend eine Subſtanz außer dieſem abſolut unendlichen Dinge geben ſollte, dieſelbe erklärt werden durch irgend ein Attribut dieſes unendlichen

Dingen, und ſonach mehrere zwei Subſtanzen von einerlei Attribute exiſtiren, welches (nach prop. V) abſurd iſt.

Beweiſen, daß es nur Ein unendliches Weſen gebe, hieß demnach zugleich beweiſen, daß es nur Eine Subſtanz giebt, und daß eben darum auch dieſer Einen und einzigen Subſtanz das Prädicat der Unendlichkeit zukommen muß. — Aus der ſo erwieſenen Behauptung, daß es außer Gott keine Subſtanz giebt noch gedacht werden kann, zog Spinoza die in die Augen ſpringende Folge, daß Gott alſo einzig ſey, d. h. daß es in der Welt der Dinge nur Eine Subſtanz gebe, und daß dieſe eine Subſtanz unendlich ſey. — Gehört es nun zur Natur der Subſtanz, daß ſie nothwendig exiſtire, weil ſie von keiner andern Subſtanz kann hervorgebracht werden, mithin die Urſache ihrer ſelbſt iſt, ſo daß ihr Weſen ſchon die Exiſtenz nothwendig in ſich ſchließt, ſo bedurfte es auch keines Beweiſes weiter für die nothwendige Exiſtenz Gottes, als der Einen und einzigen Subſtanz, mit deren Weſen so ipso zugleich die nothwendige Exiſtenz ſchon gegeben und geſetzt war. — Es muß daher nicht wenig befremden, daß ſich Spinoza demohngeachtet noch die ganz unnütze Mühe giebt, eine Wahrheit zu beweiſen, die keines Beweiſes bedurfte, indem ſie als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit ihre Evidenz in dem Weſen Gottes ſelber findet, ſo daß Gott iſt, weil er iſt, ohne einen andern, als den in ſeinem Weſen ſelbſt liegenden Grund ſeines Daſeyns zu haben. Aber man ſieht es auch den für den XIten Lehrſatz geführten Demonſtrationen auf den erſten Anblick ſogleich an, daß ſie alle insgeſammt die, in dem Weſen Gottes ſelber gegründete, nothwendige Exiſtenz deſſelben, als eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit, ſchon vorausſetzen. Die Demonſtrationen ſind nämlich lauter apagogiſche Beweisarten, die ihre ganze Beweiskraft nur aus jener Vorausſetzung ziehen, und als Deductionen ad absurdum nur gelten können, ſo lange und ſo fern man dieſe

Voraussetzung selbst, als eine unumstößliche, unmittelbar evidente Wahrheit gelten läßt.

Man setze — so lautet die erste Demonstration — wenn es anders möglich ist, daß Gott nicht existire, so wird sein Wesen die Existenz nicht einschließen, welches absurd ist.

Ein zweiter Beweis wird durch folgendes Dilemma geführet: Wenn Gott nicht existiren sollte, so müßte, da das Nichtseyn so gut wie das Seyn eines Dinges seinen Grund haben muß, die Ursache auch von der Nichtexistenz Gottes entweder *in* der Natur Gottes selber, oder *außer* ihr liegen. Nun kann aber weder das erstere, noch das letztere statt finden. Nicht das erstere; es mag die außer Gott befindliche Ursache eine Substanz von derselben Natur seyn, womit eo ipso das Seyn Gottes zugestanden würde, oder auch eine Substanz von anderer Natur, weil eine solche, die mit Gott nichts gemein hat, auch seine Existenz weder setzen noch aufheben könnte. Und eben so wenig, ja noch weniger, kann ohne offenbaren Widerspruch die Ursache der Nichtexistenz Gottes in seiner eigenen Natur liegen, welche bei dieser Annahme den Grund ihres Seyns und zugleich auch ihres Nichtseyns in sich enthalten würde. — Bei diesen beiden apagogischen Demonstrationen a priori läßt es der metaphysische Gotteslehrer aber auch noch nicht bewenden, sondern fügt zu denselben noch eine dritte, leichter, wie er meint, zu fassende, von dem Daseyn endlicher Dinge ausgehende Demonstration a posteriori hinzu, die aber nichts desto weniger doch auch, seinem Dafürhalten nach, auf einem Fundamente a priori beruhen soll.

Wenn Nichtexistirenkönnen — so argumentirt hier *Spinoza* — ein Unvermögen, Existirenkönnen dagegen ein Vermögen ist, so sind die endlichen existirenden Dinge mächtiger, als das absolut unendliche Ding. Da nun das Widersinnige dieser Folge für sich einleuchtet, so existirt entweder gar nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Abgesehen jedoch von

dem auf unser eigenes Daseyn als endlicher Wesen gegründeten Schlusse auf die Existenz Gottes, als des absolut unendlichen Wesens, bedient sich Spinoza desselben Grundsatzes von dem Nichtexistirenkönnen, als einem Unvermögen, und dem Existirenkönnen, als einem Vermögen, zum Beweisgrunde, woraus a priori, unabhängig von der Voraussetzung des Daseyns des Endlichen, mit der höchsten Evidenz das Daseyn des absolut unendlichen oder vollkommenen Wesens, d. i. Gottes, zu folgern sey. Wenn nämlich Existirenkönnen ein Vermögen ist, so muß auch ein Wesen um so mehr Kräfte zum Existiren in sich haben, je mehr Realität seiner Natur zukommt, woraus denn unwidersprechlich erhellet, daß wir von der Existenz keines Dinges gewisser seyn können, als von der Existenz desjenigen Wesens, welches als das absolut unendliche oder vollkommene Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt, dagegen die absolute Vollkommenheit in sich befaßt, und in und mit derselben also auch ein absolut unendliches Vermögen zu existiren. — So war demnach die erste Grundwahrheit, worauf alle übrigen Wahrheiten des Systems, als auf ihrem obersten Princip, beruhten, als eine Wahrheit von der höchsten Evidenz festgestellt. Und daß zugleich das Daseyn Gottes, wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit sey, ergab sich von selbst aus der für das ewige und nothwendige Daseyn Gottes a priori geführten Demonstration, so wie aus derselben auch die Einheit und Identität des Seyns und Wesens Gottes, desgleichen die Ewigkeit aller seiner Attribute und deren Unveränderlichkeit mit aller Evidenz gefolgert werden konnte. (Vergl. propos. XIX und XX. p. I. nebst den Scholien und Corollarien dieser Lehrsätze.)

Mit der im reinen Verstande, als einem ihm angebornen Instrumente, gegebenen, klar und deutlich entwickelten und beschriebenen Idee des allervollkommensten Wesens hatte Spinoza die Norm gefunden, wonach der Verstand die Richtung zu Erweiterung der Erkenntniß, geschöpft aus dieser ersten Erkenntniß, der empfäng-

nen vollkommenſten Methode gemäß, nehmen ſollte. Darum war ihm auch an nichts ſo ſehr gelegen geweſen, als nur ſobald wie möglich zur Erkenntniß dieſes Weſens zu gelangen. Denn die Vernunft wird ja alsdann der Abdruck und das Bild der Natur, wenn ſie alle ihre Ideen aus derjenigen ableitet, welche den Urſprung und die Quelle der ganzen Natur enthält.

Die Erkenntniß des Abſoluten oder Gottes, als des abſolut unendlichen und vollkommenſten Weſens, gefaßt unter dem Begriffe der einen und einzigen, aus unendlichen Eigenſchaften beſtehenden Subſtanz, war aber nur die erſte Grundlage des ganzen Syſtems. Von dieſer allererſten Erkenntniß mußte nun fortgegangen werden zu Erforſchung deſſelben Weſens, als der Quelle der ganzen Natur, um der größten und wichtigen, aber auch zugleich ſchwierigen Aufgabe, betreffend die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Abſoluten, und die Beſtimmung des Verhältniſſes der Welt zu Gott, als dem Princip ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, den Forderungen der vollkommenſten Methode gemäß eine Genüge zu leiſten.

Wie und in wie weit nun unſer metaphyſiſche Lehrer einer Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge, dieſes ſchwierigſte Problem, worauf gerade jede Lehre des ἓν καὶ πᾶν ihr Hauptaugenmerk zu richten hat, zu löſen verſucht, und auch überall nur zu löſen vermochte, werden die beiden demnächſt folgenden Lehrſtücke uns ſagen können.

Zweites Lehrſtück.

Die Lehre von der Abkunft der Welt der Dinge überhaupt aus Gott, und ihrem Verhältniſſe der Immanenz und Dependenz zu demſelben.

Der Grundbegriff von Gott, als der einen und einzigen, abſolut unendlichen Subſtanz, hat uns bis jetzt

nur zu Beſtimmung derjenigen Eigenſchaften Gottes geführt, welche von den ältern ſcholaſtiſchen, wie auch von neuern metaphyſiſchen Theologen die perfectiones quiescentes genannt zu werden pflegten, und von den operativen unterſchieden wurden. — Zu Erklärung der Abkunft der Welt der Dinge aus Gott, und um ihr Verhältniß zu demſelben einzuſehen, müſſen wir nun mit Spinoza zu Erforſchung der operativen Eigenſchaften des abſolut unendlichen Weſens fortgehen, indem wir Gott nun auch nach ſeiner Cauſſalität, als Quelle des Urſprungs der geſammten Natur, zu betrachten haben. Und da uns eine Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge zugleich die Einrichtung und beſtimmte Beſchaffenheit, ſo wie die Ordnung der Natur, auf eine genügende Weiſe erklären ſoll, ſo wird der Lehrer einer ſolchen Wiſſenſchaft auch den Grund der Möglichkeit dieſer Beſchaffenheit und dieſer Ordnung in demſelben Princip des Urſprunges der Natur aufweiſen müſſen. — Mit dem Begriffe der Subſtanzialität des abſolut unendlichen Weſens war nun aber auch zugleich der Begriff der Cauſſalität deſſelben geſetzt. Der Subſtanz nämlich muß Kraft, und einer abſolut unendlichen Subſtanz eine abſolut unendliche Kraft zukommen, ſofern ſie durch deren Thätigkeit der Realgrund ihrer Accidenzen oder Affectionen iſt. Und daß keine Subſtanz nicht ohne Accidenzen oder Affectionen, als ihr nothwendiges Correlat, ſeyen, noch gedacht werden könne, hatte Spinoza ſchon vorausgeſetzt, indem er nach der gegebenen 5ten Definition den letztern Begriff mit dem erſtern verknüpft, und die modos für Affectionen der Subſtanz, oder für dasjenige erklärt hatte, was in einem andern, der Subſtanz, iſt, wodurch es auch begriffen wird. Gleichwie nun nach Spinoza's Ueberzeugung die Einheit und Einfachheit der Subſtanz eine Mehrheit und Verſchiedenheit ihrer Attribute nicht ausſchloß; eben ſo wenig nun auch eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit von Affectionen dieſer Attribute, von welchen modis die Subſtanz eben ſo wohl die Urſache ſeyn mußte, wie ſie die Urſache ihrer ſelbſt iſt.

Mit dem (prop. XV.) ausgesprochenen Satze: Alles was nur irgend ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch gedacht werden, hatte Spinoza das Princip zu Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aufgestellt, und das Verhältniß derselben zu der Einen göttlichen Substanz als ein Verhältniß zugleich der Immanenz und der Dependenz bestimmt.

Kann es nämlich außer (extra oder praeter) Gott eine Substanz geben, d. i. ein Ding, welches außer Gott in sich sey, so muß auch Gott aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende (transiens) Ursache seyn (prop. XVIII). Daß er aber aller Dinge, die in ihm sind, Ursache sey, und daß mithin nichts ohne ihn seyn noch gedacht werden könne, ergiebt sich eben daraus, daß Gott die einzige Substanz ist; alle Dinge außer ihm also nichts anders als lauter modi sind, die allein nur in der göttlichen Substanz existiren und durch sie allein auch nur begriffen werden können. Gott ist demnach die Ursache aller seiner Affectionen, so wie er die Ursache seiner selbst (causa sui) ist. (prop. XV. und XVIII.)

Wie nun Gott die immanente Ursache aller Dinge ist, so ist er auch die freie Ursache derselben. Aber keinesweges etwa, als ob er machen könne, daß das, was aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht ist, nicht geschehe, oder von ihm selbst nicht hervorgebracht werde. Er, und auch nur Er allein, ist die freie Ursache aller Dinge einzig und allein darum, weil Er allein nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur existirt; auch lediglich nach der Nothwendigkeit seiner Natur und den Gesetzen derselben, von Niemand gezwungen, handelt (prop. XVII. Corollar I und II und Schol.). In dieser absoluten Unabhängigkeit des Seyns und des Handelns von allem äußern fremden Zwange besteht allein die wahre göttliche Freiheit, vermöge welcher Gott weder äußerlich noch innerlich von etwas anderem, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln bestimmt wird.

Gott also die immanente und auch die allein und absolut freie Ursache aller Dinge, und das nicht bloß als die wirkende Ursache (causa efficiens) ihres Daseyns, sondern auch als der Grund ihres Wesens. Denn wäre er nicht die Ursache von dem Wesen der Dinge, so könnte das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden, welches aber zufolge des XVten Lehrsatzes, daß nichts ohne Gott seyn noch gedacht werden kann, absurd ist.

Aller Dinge, ihres Wesens wie ihres Seyns Ursache (causa formalis und efficiens), ist Gott durch seine Macht, und diese Macht, durch die er selbst, als die causa sui, und durch die Alles ist und handelt, ist sein actuoses Wesen selber. Daher ist auch Alles, wovon wir nur irgend erkennen, daß es in Gottes Macht sey, nothwendiger Weise da, weil es in seinem, mit seiner Macht identischen actuosen Wesen so begriffen seyn muß, daß es daraus nothwendig folgt, und also auch nothwendiger Weise da ist. (prop. XXXIV und XXXV.)

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß nun aber Unendliches in unendlichen Weisen folgen, d. i. Alles, was von einem unendlichen Verstande kann gedacht werden, darum, weil die göttliche Natur absolut unendliche Attribute besitzt, deren jedes auch in seiner Art das unendliche Wesen Gottes ausdrückt (propos. XVI). Und da Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind, so hat auch Alles, was aus der absoluten Natur eines gewissen göttlichen Attributs folgt, immer muß als unendlich existiren müssen, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich (propos. XXXI). Obschon aber ewig und unendlich, verhält sich doch alles, was bloß aus irgend einem göttlichen Attribut auf eine gewisse bestimmte Weise folgt, zu diesem Attribut selbst nur wie die Folge zu ihrem Grunde, oder wie abgeleitetes zum ursprünglichen Seyn, und wie das Gewirkte zu seinem Wirkenden.

Um nichts Ungleichartiges in einander zu mischen und mit einander zu verwechseln, sondern gehörig getrennt zu halten, bedient sich Spinoza zu Bezeichnung des zu Unterscheidenden der beiden ihm eigenen Ausdrücke: natura naturans und natura naturata. Unter der natura naturans müsse man, erinnert er, dasjenige verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. i. Gott, sofern derselbe als freie Ursache betrachtet wird. Alles aber, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, gehört zur natura naturata, d. i. alle modi der Attribute Gottes, so fern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können. (Schol. propos. XXIX.)

Es frägt sich nun: Welches sind diese modi, von welcher bestimmten Art und Qualität? — Als Affectionen der göttlichen Attribute müssen sie durch eines oder das andere derselben begriffen werden, durch ein Attribut nämlich, dessen Begriff sie involviren, indem sie dasselbe auf eine gewisse und bestimmte Weise (certo et determinato modo) ausdrücken. Eine bestimmte Erkenntniß der, zur natura naturans gehörenden göttlichen Eigenschaften muß demnach auch so fort zu einer bestimmten Erkenntniß der in diesen Attributen gegründeten, aus ihnen nothwendig folgenden, und durch sie allein nur zu begreifenden modi führen.

Aus dem (propos. XIV. p. 1) aufgestellten und demonstrirten Satze, daß es außer Gott keine Substanz geben könne, hatte Spinoza vorläufig schon den Schluß gezogen (Corollar. II), daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenschaften Gottes seyen, oder Affectionen der Eigenschaften Gottes. — Hier dürfen wir unsern Metaphysiker nun wohl fragen: Wie er dazu komme, gerade nur diese beiden verschiedenen Arten von Realitäten zu nennen? Er wird und kann uns darauf ohne Zweifel keine andre Antwort

geben, als die: daß er die genannten beiden Gattungen des Realen in der wirklichen Natur, als ein Gegebenes, auf das Zeugniß des empiriſchen Bewußtſeyn annehme. Dieſe Antwort giebt er uns auch wirklich in dem 5ten Axiom des 2ten Theils der Ethik, welches die Ausſage des unläugbaren Factums der Erfahrung enthält: Nullas res singulares, praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus. Auf dieſes Factum der Erfahrung gründet er nun auch den Beweis für die beiden Grundlehren ſeines Syſtems, daß das Denken und die Ausdehnung Attribute Gottes ſind, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding iſt (res cogitans und res extensa). Da nämlich die beſondern oder einzelnen Dinge (res singulares oder particulares) nichts weiter ſind als Affectionen der Eigenſchaften Gottes, oder modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato modo) ausgedrückt werden (nach Corollar. prop. XXV. p. 1.), ſo kommen alſo Gott diejenigen Attribute zu, deren Begriff alle jene einzelne Weſen involviren, und durch welche ſie auch begriffen werden. Es iſt demnach das Denken eines, und auch die Ausdehnung eines von den unendlichen Attributen Gottes, welche das ewige und unendliche Weſen deſſelben ausdrücken; jenes als diejenige Eigenſchaft, worauf ſich alle beſondere Weiſen des Denkens oder alle einzelne in ihr gegründete und durch ſie allein nur zu begreifende Gedanken, und dieſes, das Attribut der Ausdehnung, als die von jener verſchiedene Eigenſchaft, worauf ſich eben ſo die einzelnen körperlichen Dinge beziehen, die gleicher Weiſe in dieſem Attribute allein gegründet ſind, und auch allein nur durch daſſelbe können begriffen werden. — Das ausgedehnte und das denkende Ding kann demnach nur das eine oder das andere ſeyn, entweder eine Eigenſchaft Gottes oder eine Affection dieſer Eigenſchaft; aber beides freilich nicht in der gleichen Beſchaffenheit und Dignität. Als bloße Affection, oder als bloßer modus iſt das ausgedehnte Ding ein einzelnes körperliches Ding,

Mit dem (prop. XV.) ausgesprochenen Satze: Alles was nur irgend ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch gedacht werden, hatte Spinoza das Princip zu Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aufgestellt, und das Verhältniß derselben zu der Einen göttlichen Substanz als ein Verhältniß zugleich der Immanenz und der Dependenz bestimmt.

Kann es nämlich außer (extra oder praeter) Gott eine Substanz geben, d. i. ein Ding, welches außer Gott in sich sey, so muß auch Gott aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende (transiens) Ursache seyn (prop. XVIII). Daß er aber aller Dinge, die in ihm sind, Ursache sey, und daß mithin nichts ohne ihn seyn noch gedacht werden könne, ergiebt sich eben daraus, daß Gott die einzige Substanz ist; alle Dinge außer ihm also nichts anders als lauter modi sind, die allein nur in der göttlichen Substanz existiren und durch sie allein auch nur begriffen werden können. Gott ist demnach die Ursache aller seiner Affectionen, so wie er die Ursache seiner selbst (causa sui) ist. (prop. XV. und XVIII.)

Wie nun Gott die immanente Ursache aller Dinge ist, so ist er auch die freie Ursache derselben. Aber keinesweges etwa, als ob er machen könne, daß das, was aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht ist, nicht geschehe, oder von ihm selbst nicht hervorgebracht werde. Er, und auch nur Er allein, ist die freie Ursache aller Dinge einzig und allein darum, weil Er allein nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur existirt; auch lediglich nach der Nothwendigkeit seiner Natur und den Gesetzen derselben, von Niemand gezwungen, handelt (prop. XVII. Corollar I und II und Schol.). In dieser absoluten Unabhängigkeit des Seyns und des Handelns von allem äußern fremden Zwange besteht allein die wahre göttliche Freiheit, vermöge welcher Gott weder äußerlich noch innerlich von etwas anderem, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln bestimmt wird.

Gott also die immanente und auch die allein und absolut freie Ursache aller Dinge, und das nicht bloß als die wirkende Ursache (causa efficiens) ihres Daseyns, sondern auch als der Grund ihres Wesens. Denn wäre er nicht die Ursache von dem Wesen der Dinge, so könnte das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden, welches aber zufolge des XVten Lehrsatzes, daß nichts ohne Gott seyn noch gedacht werden kann, absurd ist.

Aller Dinge, ihres Wesens wie ihres Seyns Ursache (causa formalis und efficiens), ist Gott durch seine Macht, und diese Macht, durch die er selbst, als die causa sui, und durch die Alles ist und handelt, ist sein actuoses Wesen selber. Daher ist auch Alles, wovon wir nur irgend erkennen, daß es in Gottes Macht sey, nothwendiger Weise da, weil es in seinem, mit seiner Macht identischen actuosen Wesen so begriffen seyn muß, daß es daraus nothwendig folgt, und also auch nothwendiger Weise da ist. (prop. XXXIV und XXXV.)

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß nun aber Unendliches in unendlichen Weisen folgen, d. i. Alles, was von einem unendlichen Verstande kann gedacht werden, darum, weil die göttliche Natur absolut unendliche Attribute besitzt, deren jedes auch in seiner Art das unendliche Wesen Gottes ausdrückt (propos. XVI). Und da Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind, so hat auch Alles, was aus der absolutun Natur eines gewissen göttlichen Attributs folgt, immer muß als unendlich existiren müssen, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich (propos. XXXI). Obschon aber ewig und unendlich, verhält sich doch alles, was bloß aus irgend einem göttlichen Attribut auf eine gewisse bestimmte Weise folgt, zu diesem Attribut selbst nur wie die Folge zu ihrem Grunde, oder wie abgeleitetes zum ursprünglichen Seyn, und wie das Gewirkte zu seinem Wirkenden.

Um nichts Ungleichartiges in einander zu miſchen und mit einander zu verwechſeln, ſondern gehörig getrennt zu halten, bedient ſich Spinoza zu Bezeichnung des zu Unterſcheidenden der beiden ihm eigenen Ausdrücke: natura naturans und natura naturata. Unter der natura naturans müſſe man, erinnert er, dasjenige verſtehen, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche ein ewiges und unendliches Weſen ausdrücken, d. i. Gott, ſofern derſelbe als freie Urſache betrachtet wird. Alles aber, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, gehört zur natura naturata, d. i. alle modi der Attribute Gottes, ſo fern ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können. (Schol. propos. XXIX.)

Es frägt ſich nun: Welches ſind dieſe modi, von welcher beſtimmten Art und Qualität? — Als Affectionen der göttlichen Attribute müſſen ſie durch eines oder das andere derſelben begriffen werden, durch ein Attribut nämlich, deſſen Begriff ſie involviren, indem ſie daſſelbe auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato modo) ausdrücken. Eine beſtimmte Erkenntniß der, zur natura naturans gehörenden göttlichen Eigenſchaften muß demnach auch ſo fort zu einer beſtimmten Erkenntniß der in dieſen Attributen gegründeten, aus ihnen nothwendig folgenden, und durch ſie allein nur zu begreifenden modi führen.

Aus dem (propos. XIV. p. 1) aufgeſtellten und demonſtrirten Satze, daß es außer Gott keine Subſtanz geben könne, hatte Spinoza vorläufig ſchon den Schluß gezogen (Corollar. II), daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenſchaften Gottes ſeyen, oder Affectionen der Eigenſchaften Gottes. — Hier dürfen wir unſern Metaphyſiker nun wohl fragen: Wie er dazu komme, gerade nur dieſe beiden verſchiedenen Arten von Realitäten zu nennen? Er wird und kann uns darauf ohne Zweifel keine andre Antwort

geben, als die: daß er die genannten beiden Gattungen des Realen in der wirklichen Natur, als ein Gegebenes, auf das Zeugniß des empiriſchen Bewußtſeyn annehme. Dieſe Antwort giebt er uns auch wirklich in dem 5ten Axiom des 2ten Theils der Ethik, welches die Ausſage des unläugbaren Factums der Erfahrung enthält: Nullas res singulares, praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus. Auf dieſes Factum der Erfahrung gründet er nun auch den Beweis für die beiden Grundlehren ſeines Syſtems, daß das Denken und die Ausdehnung Attribute Gottes ſind, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding iſt (res cogitans und res extensa). Da nämlich die beſondern oder einzelnen Dinge (res singulares oder particulares) nichts weiter ſind als Affectionen der Eigenſchaften Gottes, oder modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato modo) ausgedrückt werden (nach Corollar. prop. XXV. p. 1.), ſo kommen alſo Gott diejenigen Attribute zu, deren Begriff alle jene einzelne Weſen involviren, und durch welche ſie auch begriffen werden. Es iſt demnach das Denken eines, und auch die Ausdehnung eines von den unendlichen Attributen Gottes, welche das ewige und unendliche Weſen deſſelben ausdrücken; jenes als diejenige Eigenſchaft, worauf ſich alle beſondere Weiſen des Denkens oder alle einzelne in ihr gegründete und durch ſie allein nur zu begreifende Gedanken, und dieſes, das Attribut der Ausdehnung, als die von jener verſchiedene Eigenſchaft, worauf ſich eben ſo die einzelnen körperlichen Dinge beziehen, die gleicher Weiſe in dieſem Attribute allein gegründet ſind, und auch allein nur durch daſſelbe können begriffen werden. — Das ausgedehnte und das denkende Ding kann demnach nur das eine oder das andere ſeyn, entweder eine Eigenſchaft Gottes oder eine Affection dieſer Eigenſchaft; aber beides freilich nicht in der gleichen Beſchaffenheit und Dignität. Als bloße Affection, oder als bloßer modus iſt das ausgedehnte Ding ein einzelnes körperliches Ding,

Mit dem (prop. XV) ausgesprochenen Satze: Alles was nur irgend ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch gedacht werden, hatte Spinoza das Princip zu Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aufgestellt, und das Verhältniß derselben zu der Einen göttlichen Substanz als ein Verhältniß zugleich der Immanenz und der Dependenz bestimmt.

Kann es nämlich außer (extra oder praeter) Gott eine Substanz geben, d. i. ein Ding, welches außer Gott in sich sey, so muß auch Gott aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende (transiens) Ursache seyn (prop. XVIII). Daß er aber aller Dinge, die in ihm sind, Ursache sey, und daß mithin nichts ohne ihn seyn noch gedacht werden könne, ergiebt sich eben daraus, daß Gott die einzige Substanz ist; alle Dinge außer ihm also nichts anders als lauter modi sind, die allein nur in der göttlichen Substanz existiren und durch sie allein auch nur begriffen werden können. Gott ist demnach die Ursache aller seiner Affectionen, so wie er die Ursache seiner selbst (causa sui) ist. (prop. XV. und XVIII.)

Wie nun Gott die immanente Ursache aller Dinge ist, so ist er auch die freie Ursache derselben. Aber keinesweges etwa, als ob er machen könne, daß das, was aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht ist, nicht geschehe, oder von ihm selbst nicht hervorgebracht werde. Er, und auch nur Er allein, ist die freie Ursache aller Dinge einzig und allein darum, weil Er allein nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur existirt; auch lediglich nach der Nothwendigkeit seiner Natur und den Gesetzen derselben, von Niemand gezwungen, handelt (prop. XVII. Corollar I und II und Schol.). In dieser absoluten Unabhängigkeit des Seyns und des Handelns von allem äußern fremden Zwange besteht allein die wahre göttliche Freiheit, vermöge welcher Gott weder äußerlich noch innerlich von etwas anderem, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln bestimmt wird.

Gott also die immanente und auch die allein und absolut freie Ursache aller Dinge, und das nicht bloß als die wirkende Ursache (causa efficiens) ihres Daseyns, sondern auch als der Grund ihres Wesens. Denn wäre er nicht die Ursache von dem Wesen der Dinge, so könnte das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden, welches aber zufolge des XVten Lehrsatzes, daß nichts ohne Gott seyn noch gedacht werden kann, absurd ist.

Aller Dinge, ihres Wesens wie ihres Seyns Ursache (causa formalis und efficiens), ist Gott durch seine Macht, und diese Macht, durch die er selbst, als die causa sui, und durch die Alles ist und handelt, ist sein actuoses Wesen selber. Daher ist auch Alles, wovon wir nur irgend erkennen, daß es in Gottes Macht sey, nothwendiger Weise da, weil es in seinem, mit seiner Macht identischen actuosen Wesen so begriffen seyn muß, daß es daraus nothwendig folgt, und also auch nothwendiger Weise da ist. (prop. XXXIV und XXXV.)

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß nun aber Unendliches in unendlichen Weisen folgen, d. i. Alles, was von einem unendlichen Verstande kann gedacht werden, darum, weil die göttliche Natur absolut unendliche Attribute besitzt, deren jedes auch in seiner Art das unendliche Wesen Gottes ausdrückt (propos. XVI). Und da Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind, so hat auch Alles, was aus der absolutn Natur eines gewissen göttlichen Attributs folgt, immer muß als unendlich existiren müssen, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich (propos. XXXI). Obschon aber ewig und unendlich, verhält sich doch alles, was bloß aus irgend einem göttlichen Attribut auf eine gewisse bestimmte Weise folgt, zu diesem Attribut selbst nur wie die Folge zu ihrem Grunde, oder wie abgeleitetes zum ursprünglichen Seyn, und wie das Gewirkte zu seinem Wirkenden.

Mit dem (prop. XV.) ausgesprochenen Satze: Alles was nur irgend ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch gedacht werden, hatte Spinoza das Princip zu Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aufgestellt, und das Verhältniß derselben zu der Einen göttlichen Substanz als ein Verhältniß zugleich der Immanenz und der Dependenz bestimmt.

Kann es nämlich außer (extra oder praeter) Gott eine Substanz geben, d. i. ein Ding, welches außer Gott in sich sey, so muß auch Gott aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende (transiens) Ursache seyn (prop. XVIII). Daß er aber aller Dinge, die in ihm sind, Ursache sey, und daß mithin nichts ohne ihn seyn noch gedacht werden könne, ergiebt sich eben daraus, daß Gott die einzige Substanz ist; alle Dinge außer ihm also nichts anders als lauter modi sind, die allein nur in der göttlichen Substanz existiren und durch sie allein auch nur begriffen werden können. Gott ist demnach die Ursache aller seiner Affectionen, so wie er die Ursache seiner selbst (causa sui) ist. (prop. XV. und XVIII.)

Wie nun Gott die immanente Ursache aller Dinge ist, so ist er auch die freie Ursache derselben. Aber keinesweges etwa, als ob er machen könne, daß das, was aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht ist, nicht geschehe, oder von ihm selbst nicht hervorgebracht werde. Er, und auch nur Er allein, ist die freie Ursache aller Dinge einzig und allein darum, weil Er allein nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur existirt; auch lediglich nach der Nothwendigkeit seiner Natur und den Gesetzen derselben, von Niemand gezwungen, handelt (prop. XVII. Corollar I und II und Schol.). In dieser absoluten Unabhängigkeit des Seyns und des Handelns von allem äußern fremden Zwange besteht allein die wahre göttliche Freiheit, vermöge welcher Gott weder äußerlich noch innerlich von etwas anderem, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln bestimmt wird.

Gott alſo die immanente und auch die allein und abſolut freie Urſache aller Dinge, und das nicht bloß als die wirkende Urſache (causa efficiens) ihres Daſeyns, ſondern auch als der Grund ihres Weſens. Denn wäre er nicht die Urſache von dem Weſen der Dinge, ſo könnte das Weſen der Dinge ohne Gott begriffen werden, welches aber zufolge des XVten Lehrſatzes, daß nichts ohne Gott ſeyn noch gedacht werden kann, abſurd iſt.

Aller Dinge, ihres Weſens wie ihres Seyns Urſache (causa formalis und efficiens), iſt Gott durch ſeine Macht, und dieſe Macht, durch die er ſelbſt, als die causa sui, und durch die Alles iſt und handelt, iſt ſein actuoſes Weſen ſelber. Daher iſt auch Alles, wovon wir nur irgend erkennen, daß es in Gottes Macht ſey, nothwendiger Weiſe da, weil es in ſeinem, mit ſeiner Macht identiſchen actuoſen Weſen ſo begriffen ſeyn muß, daß es daraus nothwendig folgt, und alſo auch nothwendiger Weiſe da iſt. (prop. XXXIV und XXXV.)

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß nun aber Unendliches in unendlichen Weiſen folgen, d. i. Alles, was von einem unendlichen Verſtande kann gedacht werden, darum, weil die göttliche Natur abſolut unendliche Attribute beſitzt, deren jedes auch in ſeiner Art das unendliche Weſen Gottes ausdrückt (propos. XVI). Und da Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich ſind, ſo hat auch Alles, was aus der abſoluten Natur eines gewiſſen göttlichen Attributs folgt, immer muß als unendlich exiſtiren müſſen, oder iſt durch eben dieſes Attribut ewig und unendlich (propos. XXXI). Obſchon aber ewig und unendlich, verhält ſich doch alles, was bloß aus irgend einem göttlichen Attribut auf eine gewiſſe beſtimmte Weiſe folgt, zu dieſem Attribut ſelbſt nur wie die Folge zu ihrem Grunde, oder wie abgeleitetes zum urſprünglichen Seyn, und wie das Gewirkte zu ſeinem Wirkenden.

Um nicht Ungleichartiges in einander zu miſchen und mit einander zu verwechſeln, ſondern gehörig getrennt zu halten, bedient ſich Spinoza zu Bezeichnung des zu Unterſcheidenden der beiden ihm eigenen Ausdrücke: natura naturans und natura naturata. Unter der natura naturans müſſe man, erinnert er, dasjenige verſtehen, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche ein ewiges und unendliches Weſen ausdrücken, d. i. Gott, ſofern derſelbe als freie Urſache betrachtet wird. Alles aber, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, gehört zur natura naturata, d. i. alle modi der Attribute Gottes, ſo fern ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können. (Schol. propos. XXIX.)

Es frägt ſich nun: Welches ſind dieſe modi, von welcher beſtimmten Art und Qualität? — Als Affectionen der göttlichen Attribute müſſen ſie durch eines oder das andere derſelben begriffen werden, durch ein Attribut nämlich, deſſen Begriff ſie involviren, indem ſie daſſelbe auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato modo) ausdrücken. Eine beſtimmte Erkenntniß der, zur natura naturans gehörenden göttlichen Eigenſchaften muß demnach auch ſo fort zu einer beſtimmten Erkenntniß der in dieſen Attributen gegründeten, aus ihnen nothwendig folgenden, und durch ſie allein nur zu begreifenden modi führen.

Aus dem (propos. XIV. p. 1) aufgeſtellten und demonſtrirten Satze, daß es außer Gott keine Subſtanz geben könne, hatte Spinoza vorläufig ſchon den Schluß gezogen (Corollar. II), daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenſchaften Gottes ſeyen, oder Affectionen der Eigenſchaften Gottes. — Hier dürfen wir unſern Metaphyſiker nun wohl fragen: Wie er dazu komme, gerade nur dieſe beiden verſchiedenen Arten von Realitäten zu nennen? Er wird und kann uns darauf ohne Zweifel keine andere Antwort

geben, als die: daß er die genannten beiden Gattungen des Realen in der wirklichen Natur, als ein Gegebenes, auf das Zeugniß des empiriſchen Bewußtſeyn annehme. Dieſe Antwort giebt er uns auch wirklich in dem 5ten Axiom des 2ten Theils der Ethik, welches die Ausſage des unläugbaren Factums der Erfahrung enthält: Nullas res singulares, praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus. Auf dieſes Factum der Erfahrung gründet er nun auch den Beweis für die beiden Grundlehren ſeines Syſtems, daß das Denken und die Ausdehnung Attribute Gottes ſind, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding iſt (res cogitans und res extensa). Da nämlich die beſondern oder einzelnen Dinge (res singulares oder particulares) nichts weiter ſind als Affectionen der Eigenſchaften Gottes, oder modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certo et determinato modo) ausgedrückt werden (nach Corollar. prop. XXV. p. 1.), ſo kommen alſo Gott diejenigen Attribute zu, deren Begriff alle jene einzelne Weſen involviren, und durch welche ſie auch begriffen werden. Es iſt demnach das Denken eines, und auch die Ausdehnung eines von den unendlichen Attributen Gottes, welche das ewige und unendliche Weſen deſſelben ausdrücken; jenes als diejenige Eigenſchaft, worauf ſich alle beſondere Weiſen des Denkens oder alle einzelne in ihr gegründete und durch ſie allein nur zu begreifende Gedanken, und dieſes, das Attribut der Ausdehnung, als die von jener verſchiedene Eigenſchaft, worauf ſich eben ſo die einzelnen körperlichen Dinge beziehen, die gleicher Weiſe in dieſem Attribute allein gegründet ſind, und auch allein nur durch daſſelbe können begriffen werden. — Das ausgedehnte und das denkende Ding kann demnach nur das eine oder das andere ſeyn, entweder eine Eigenſchaft Gottes oder eine Affection dieſer Eigenſchaft; aber beides freilich nicht in der gleichen Beſchaffenheit und Dignität. Als bloße Affection, oder als bloßer modus iſt das ausgedehnte Ding ein einzelnes körperliches Ding,

und das denkende Ding der einzelne Begriff von diesem körperlichen Dinge (idea corporis actu existentis). — Als Eigenschaften der göttlichen Substanz betrachtet, müssen aber Ausdehnung sowohl als Denken von aller Einschränkung gänzlich frei seyn, und mithin als ewig, als nothwendig und unendlich gedacht werden; da beide dieser Attribute, obgleich freilich ein jedes nur in seiner Art, auf eine gewisse Weise, oder von einer gewissen Seite die Natur desjenigen Wesens ausdrücken, welches das absolut unumschränkte und absolut vollkommene Wesen ist. (ens absolute in essentia indeterminatum et perfectum. Epist. XLI.)

Als ein Attribut Gottes kann demnach die Ausdehnung so wenig, wie das Denken, endlich und beschränkt, mithin auch nicht theilbar seyn; sie muß vielmehr nothwendig als unendlich und untheilbar gedacht werden. Nur in dieser Dignität kann sie zur natura naturans gehören. Spinoza giebt sich daher auch alle Mühe, die Einwürfe zu entkräften, welche gegen die absolute Untheilbarkeit der Ausdehnung erhoben werden können, und auch wirklich gemacht zu werden pflegen. — Da er die Schöpfung körperlicher oder ausgedehnter Wesen durch irgend eine göttliche Kraft und Macht als völlig unbegreiflich verworfen, und bewiesen zu haben glaubte, daß keine Substanz von einer andern könne hervorgebracht werden; auch daß es außer Gott überall keine Substanz geben und keine gedacht werden könne, so blieb ihm nun nichts anders übrig, als die ausgedehnte Substanz zu einem von den unendlichen Attributen Gottes zu machen, um den Grund der Möglichkeit der einzelnen körperlichen, wirklich in der Natur vorhandenen Dinge, in dieser Eigenschaft nachweisen zu können. Diese Dignität eines göttlichen Attributs der ausgedehnten Substanz zu vindiciren, und zu zeigen, daß sie in keinem Betracht der göttlichen Natur unwürdig sey, dringt er auf die nöthige Beachtung einer zwiefachen Vorstellungsart der Quantität: einer abstracten und oberflächlichen durch die bloße Einbildungskraft, und

einer wahren und reellen durch den Verſtand. Nach der erſten Vorſtellungsart, wie wir die Quantität uns gemeinhin und ſo leicht imaginiren, wird ſie allerdings bloß als endlich, und aus Theilen zuſammengeſetzt, mithin als theilbar, befunden werden. Faſſen wir ſie aber mit dem Auge des reinen Verſtandes auf, wie ſie von dieſem als Subſtanz erblickt wird, ſo werden wir ſie unfehlbar als unendlich, als einzig und untheilbar anerkennen müſſen. (Schol. Propos. XV und Ep. XXIX.)

Mit den erkannten beiden Attributen Gottes, deren jedes in ſeiner Art unendlich iſt, und das ewige und unendliche Weſen Gottes auf ſeine eigene Weiſe ausdrückt, iſt nun auch die Erkenntniß dieſes Weſens ſelber, als der natura naturans, erſchöpft.

Daß nach Spinoza's Ueberzeugung mit Entdeckung der beiden, an der Natur der menſchlichen Seele ausgedrückten Eigenſchaften, die ganze Erkenntniß der göttlichen Natur ihrem Seyn und Weſen nach völlig erſchöpft ſey, und daß und warum der menſchliche Verſtand ſeiner Sache gewiß ſeyn könne, mit dieſer Erkenntniß das Weſen Gottes an ſich ſelbſt vollſtändig ergründet und eingeſehen zu haben, iſt oben bereits von uns bemerkt worden, wo wir uns auch über dieſen Punct auf eine der Anſicht Jacobi's und Schelling's beiſtimmende Weiſe erklärt haben. Spinoza durfte daher, auf ſeine Ueberzeugung geſtützt, auch nur den Beweis führen, daß die menſchliche Seele keine andere Eigenſchaft Gottes außer den beiden, an ihrer Natur ausgedrückten, zu erkennen vermöge, um für die Begründung und Ausführung ſeines Syſtems, nach der Norm der höchſten und vollkommenſten Idee des Abſoluten, alles zu leiſten, was zu dieſem Zweck gefordert werden durfte. — Dieſen Beweis führt er nun in dem ſchon erwähnten 66ten Briefe vollſtändig auf folgende Weiſe, und mit Zurückweiſung auf die Lehrſätze der Ethik, in welchen die Hauptmomente für die zu erweiſende Wahrheit bereits enthalten waren. Die menſchliche Seele, heißt es daſelbſt, kann nur zu einer Erkenntniß von dem

gelangen, was die Idee eines wirklich existirenden Körpers involvirt, oder was aus dieser Idee selber kann geschlossen werden. Denn eines jeglichen Dinges Macht und Vermögen wird durch das bloße Wesen desselben beschrieben oder begrenzt (nach propos. VII. p. 3); das Wesen der Seele besteht aber (nach propos. XIII. p. 2) darin allein, daß dieselbe die Idee eines wirklich existirenden Körpers ist, und daß hiernach die Erkenntnißkraft der Seele auch nur auf das sich erstreckt, was diese Idee des Körpers in sich enthält, oder was aus eben derselben folgt. Diese Idee des Körpers befaßt nun aber und drückt keine andere Eigenschaften Gottes aus, als die der Ausdehnung und des Denkens. Denn ihr Gegenstand (ejus ideatum), der Körper nämlich, hat Gott zur Ursache, sofern derselbe unter dem Attribut der Ausdehnung, und nicht unter irgend einem andern betrachtet wird, und sonach involvirt jene Idee des Körpers die Erkenntniß von Gott, insofern derselbe lediglich in der Eigenschaft der Ausdehnung gedacht wird. Ferner hat diese Idee, insofern sie ein modus des Denkens ist, gleichfalls Gott zur Ursache, insofern derselbe ein denkendes Ding ist, und nicht sofern derselbe unter einem andern Attribut betrachtet wird. Es involvirt sonach die Idee dieser Idee (das Bewußtseyn derselben in der Seele) die Erkenntniß Gottes, sofern derselbe unter dem Attribute des Denkens, und nicht unter einem andern betrachtet wird. Hieraus erhellet demnach, daß die menschliche Seele, oder — welches nach Spinoza dasselbe ist — die Idee des menschlichen Körpers außer diesen beiden Eigenschaften keine anderen in sich schließe noch ausdrücke. Uebrigens kann aus diesen beiden Attributen oder deren Affectionen auf keine andere Eigenschaft Gottes (nach prop. X. p. 1.) geschlossen, oder daraus keine andere begriffen werden. Aus diesem Allem zieht demnach Spinoza den bündigen Schluß: die menschliche Seele vermöge also auch kein Attribut Gottes zu erkennen außer den beiden, an ihrer Natur, nämlich an der doppelten, der objectiven und der sub-

jectiven Beziehung der Vorſtellung oder der Idee, einerſeits auf das Vorgeſtellte (ideatum), andrerſeits auf das Vorſtellende, das Bewußtſeyn (die Idee der Idee), entdeckten Eigenſchaften der Ausdehnung und des Denkens.

Mit der beſtimmten, aus der Natur der menſchlichen Seele geſchöpften Erkenntniß der natura naturans war nunmehr das Princip für die Ableitung der beſtimmten Erkenntniß der geſammten natura naturata gegeben. Die klare und vollſtändige Einſicht in das, der menſchlichen Seele unter der Form der abſoluten, unendlichen und untheilbaren Ausdehnung, und des unendlichen und untheilbaren Denkens, oder — was daſſelbe, mit andern Worten nur ausgedrückt, bedeutet — des Seyns und des Denkens, oder der unendlichen Objectivität und Subjectivität, oder des Realen und des Idealen — ſich offenbarende göttliche Urſeyn und Urweſen, konnte und ſollte nun zur beſtimmten Erkenntniß alles derivativen Seyns und Weſens, d. h. der geſammten Welt der Dinge, ihres Urſprungs, ſo wie ihrer Natur und Beſchaffenheit führen. Es ſollte nun nachgewieſen werden, daß und wie Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ſeiner beiden unendlichen Eigenſchaften auf eine nothwendige, ewige und unabänderliche Weiſe folge; d. h. alſo, wie die geſammte natura naturata aus der natura naturans entſpringe, wie ſie in ihr gegründet ſey, und in welchem Verhältniſſe ſie zu ihr ſtehe.

Nach Spinoza's ſchon erwähnter Erklärung iſt unter der natura naturata das alles zu verſtehen, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, d. i. alle modi der Eigenſchaften Gottes, inſofern ſie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott ſind, und welche ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können. — Dieſer Beſchreibung zufolge kann demnach die natura naturata aus keinen andern, als aus lauter ſolchen Dingen beſtehen, die erſtens als bloße modi oder Affectionen in

Gott, als in ihrer Subſtanz ſind; welche ferner zweitens als bloße Affectionen der Subſtanz nur nach ihr geſetzt ſeyn können, da die Subſtanz der Natur und Bedingung nach eher iſt, als ihre Affectionen; und welche endlich drittens, da ihr Weſen weder von ihrer Exiſtenz noch von ihrer Dauer die Urſache ſeyn kann, Gott zur Urſache haben müſſen, ohne welchen ſie weder ſeyn, noch gedacht werden können. (Prop. XV und XXIV und Corollar.)

Von allen dieſen modis iſt nun aber Gott nicht bloß die Urſache, ſofern ſie nur überhaupt und ſchlechtweg (simpliciter) exiſtiren, ſondern auch, ſofern ſie als beſtimmt auf gewiſſe Weiſe zu exiſtiren und zu wirken betrachtet werden. Denn da Gott nothwendiger und nicht zufälliger Weiſe exiſtirt, ſo muß auch Alles aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur auf eine nothwendige und nicht zufällige Weiſe gefolgt ſeyn, es mag nun die göttliche Natur betrachtet werden, entweder ſchlechthin an ſich (absolute), oder als zum Wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt. — Ein Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu wirken, iſt demnach von Gott nothwendig dazu beſtimmt geweſen, und kann ſich mithin nicht ſelbſt undeterminirt machen; eben ſo wenig als ein Ding, welches von Gott dazu nicht beſtimmt iſt, ſich ſelbſt zum Wirken zu beſtimmen vermag. Es giebt ſonach in der Natur nichts Zufälliges, ſondern alles iſt nach der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, nicht nur überhaupt zu exiſtiren, ſondern auch auf gewiſſe beſtimmte Weiſe zu exiſtiren und zu wirken. (Propos. XXVI. XXVII. XXIX.)

Wie nun alle von Gott hervorgebrachten Dinge vermöge der Nothwendigkeit ſeiner Natur in ihrem Exiſtiren und Wirken nothwendig determinirt ſind, als nothwendige Wirkungen ſeiner unumſchränkten Macht und Cauſſalität, ſo hat auch Alles, was aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes folgt, immer und als unendlich exiſtiren müſſen, oder iſt durch eben dieſes Attribut ewig und unendlich. Und ſo muß auch Alles

als nothwendig und unendlich existiren, was nur irgend aus einem andern Attribut Gottes folgt, sofern daſſelbe durch eine ſolche Modification modificirt iſt, die durch eben dieſes Attribut theils nothwendiger Weiſe, theils als unendlich exiſtirt. Hieraus ergiebt ſich denn, daß jeder, theils nothwendiger Weiſe, theils als unendlich exiſtirende modus, nothwendig hat folgen müſſen aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes, entweder unmittelbar, oder unter Vermittelung einer gewiſſen, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs folgenden Modification, die theils nothwendig, theils als unendlich exiſtirt. (Propos. XXI. XXII. XXIII.) Was Spinoza damit ſagen wolle, ein gewiſſes Attribut Gottes ſey durch eine Modification modificirt, das will er uns deutlich machen eben durch eine Unterſcheidung deſſen, was unmittelbar aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs folgt, und was dagegen nur mittelbar, nämlich vermittelſt einer gewiſſen, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs folgenden Modification. Da es nun gewiſſe modi giebt, die ſich ausſchließend nur auf die abſolute Natur des Attributs der Ausdehnung; andere, die ſich eben ſo ausſchließend lediglich auf die abſolute Natur des Attributs des Denkens beziehen, als einzig und allein in dem einen oder dem andern gegründet, und daraus allein auch nur zu begreifen (Propos. VI. 2.), ſo muß uns Spinoza darüber belehren, welche modos wir für unmittelbare, welche dagegen für mittelbare, d. h. durch eine gewiſſe Modification vermittelte, halten ſollen. In Anſehung der, auf das abſolute Denken ſich beziehenden verſchiedenen Modificationen giebt er uns hierüber allerdings eine deutliche und beſtimmte Weiſung in dem dritten Axiom des zweiten Theils der Ethik, wo er die Idee als das Unmittelbare, und die übrigen von dem Begriffe verſchiedenen Modificationen, als Liebe, Begierde, oder mit welchem Namen man die vielen beſondern Gemüthsaffecte bezeichnen möge, als ein bloßes durch die Idee Vermitteltes anerkennt, indem alle dieſe modi des

Denkens nicht ohne die Vorſtellung der geliebten und begehrten Sache in demſelben Subjecte vorhanden ſeyn können, wohl aber dagegen eine Idee da ſeyn kann, ohne das Vorhandenſeyn eines anderweitigen modus des Denkens.

Wie Verſtand und Wille auf die, von Seiten des Attributs des abſoluten Denkens betrachtete, Natur Gottes ſich beziehen, ſo Bewegung und Ruhe auf eben dieſelbe, von Seiten ihres Attributs der abſoluten Ausdehnung betrachtet. Um es nun aber begreiflich zu finden, daß und wie Bewegung und Ruhe eben ſo nothwendig aus dem Attribut der Ausdehnung folgen, und als unmittelbare modi dieſer Eigenſchaft das Weſen derſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken müſſen, wie Verſtand und Wille in Beziehung auf das Attribut des Denkens, mußte Spinoza freilich einen Begriff von der Ausdehnung gefaßt haben, welcher von dem Begriffe des Carteſius weſentlich abwich. Und ſo iſt es auch. In dem 70ſten Briefe erklärt er ſich geradezu gegen den Carteſiſchen Begriff von der Ausdehnung, als einer ruhenden Maſſe (moles quiescens), aus welchem ſterilen Begriffe die Exiſtenz der Körper und deren Mannigfaltigkeit zu demonſtriren nicht nur ſchwierig, ſondern ſogar unmöglich ſey. Denn eine ruhende Materie, ſagt er, wird, ſo viel an ihr iſt, in ihrer Ruhe beharren, und nicht anders zur Bewegung angetrieben werden, als durch eine mächtigere äußere Urſache. Die Materie ſey daher von Carteſius nicht wohl (male) definirt worden durch Ausdehnung, — es müſſe dieſelbe nothwendig erklärt werden durch ein Attribut, welches ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt. — Man ſieht hieraus deutlich genug, daß ſich Spinoza unter der Ausdehnung keineswegs den leeren und bewegungsloſen Raum, als den bloßen Behälter der Materie, und dieſe ſelber auch nicht als eine durchaus bewegungsloſe Maſſe dachte, ſondern vielmehr als das, den ganzen abſoluten, unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale, dem Bewegung und Ruhe,

als urſprüngliche, und von ſeinem Weſen unzertrennliche Beſtimmungen zukommen, die als unmittelbare modi der körperlichen oder materiellen Subſtanz, das ewige und unendliche Weſen derſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken, und auch das einzige a priori von ihr Erkennbare ausmachen. Wenn daher Spinoza von Gott lehrt: die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Ding (res extensa), ſo wiſſen wir nun recht wohl, welchen Sinn wir damit zu verbinden haben. Wir ſollen nämlich nichts anderes darunter denken, als dies: Gott iſt das den unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale, aus deſſen ewigem und unendlichen, von dieſer materiellen Seite betrachteten Weſen, eben ſo nothwendig Bewegung und Ruhe folgen, wie aus ſeinem Attribut des Denkens Verſtand und Wille. Denn von jenen, wie von dieſen Affectionen ſeiner Subſtanz iſt er das Princip und die nothwendige Urſache in demſelben Sinne, in welchem er die Urſache ſeiner ſelbſt (causa sui) iſt.

Den bereits angeführten Lehrſätzen (Propos. XXI. XXII und XXIII.) zufolge hat nun Alles, was aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes, es ſey unmittelbar, oder vermittelſt einer gewiſſen Modification folgt, nicht bloß auf eine nothwendige, ſondern auch auf eine unendliche Weiſe folgen müſſen, und iſt, vermöge eben dieſes Attributs, ewig und unendlich. Iſt aber dieſes, — kann hiernach aus Ewigem und Unendlichem immer wiederum nur Ewiges und Unendliches entſpringen; ſo giebt es ja in der ganzen Natur ſo wenig ein Endliches als ein Zufälliges, und es muß das Prädicat der Unendlichkeit auch der natura naturata zukommen.

Sollte das wirklich der wahre Sinn ſeyn, in welchem wir die Lehre des Spinoza zu deuten hätten; — ſollte es in ſeinem Syſtem in der That und Wahrheit kein Endliches geben? — Nach ſeiner Erklärung vom Endlichen (defin II. p. 1.) wird dasjenige Ding in ſeiner Art endlich genannt, welches durch ein anderes von

derſelben Natur begränzt werden kann, wie z. B. ein Körper durch einen andern, und ein Gedanke durch einen andern. Für endliche Dinge, die als ſolche eine begränzte Exiſtenz (determinatam existentiam) haben, hatte er alle beſondern Dinge (res singulares nach defin VII. p. 2.), alſo (nach dem 5ten Axiom p. 2.) die Körper und die Weiſen des Denkens erklärt, da wir außer dieſen keine andern einzelnen Dinge wahrnehmen, noch uns vorſtellen. Sollten die Vorſtellungen von dieſen Dingen bloße Scheinvorſtellungen, und dieſe Dinge ſelbſt keine wahrhaft exiſtirende und als ſolche wahrzunehmende Dinge, ſondern nichts als lauter Weſen der bloßen Einbildung ſeyn? — So wäre ja auch der Menſch, und zwar nicht blos von Seiten ſeiner körperlichen, ſondern auch ſelbſt von Seiten ſeiner denkenden Natur, ein ſolches Weſen der bloßen Einbildung, da er als ein einzelnes Ding, deſſen Weſen die nothwendige Exiſtenz nicht involvirt, das Loos der Endlichkeit mit allen übrigen einzelnen Dingen theilt. (Axiom I. p. 2.) Aber mit welchem Rechte könnte denn wohl von einem ſolchen unreellen, bloß imaginären Dinge, wie der Menſch iſt, behauptet werden, daß das Weſen deſſelben von gewiſſen modis der Eigenſchaften Gottes conſtituirt werde, und daß die menſchliche Seele mithin ein Theil von dem unendlichen Verſtande Gottes ſey? (Propos. XI. demonstr. und Corollar. p. 2.) Auch belehrt uns der ſo eben angeführte Satz ausdrücklich darüber: das Erſte, welches das wirkliche Weſen (Esse actuale) der menſchlichen Seele ausmacht, ſey nichts anders, als die Idee eines gewiſſen einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges, welche Idee eben darum ſelber exiſtiren muß. — Die einzelnen endlichen Dinge, nebſt den einzelnen Begriffen derſelben ſind demnach wahrhaft exiſtirende Dinge, und es exiſtirt alſo nicht bloß das Unendliche, oder Gott, ſondern auch das Endliche. Aber dieſes Endliche kann nur in und mit, nur nach und durch das Unendliche exiſtiren, da es ohne daſſelbe weder ſeyn noch gedacht werden könnte.

Die wahrhafte Existenz des Endlichen, als gegründet in dem Unendlichen vorausgesetzt, dürfen wir nun mit allem Recht von dem strengwissenschaftlichen Lehrer Gottes und der Welt der Dinge fordern und erwarten, daß er uns auf eine, den Forderungen des positiven Wissens völlig genügende Weise zeige, wie das Endliche in dem Unendlichen gegründet, und wie es aus demselben hervorgegangen sey. Giebt er uns auf die Frage nach dem Verhältnisse der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott, keine durchaus klare und bestimmte, vor der Vernunft zu rechtfertigende Antwort, so werden wir ihm mit Schelling zurufen, daß sein ganzes Philosophiren eitel, und seine vermeinte Vernunfterkenntniß von der Einheit und Allheit der Dinge, und von der Göttlichkeit des All durchaus unbefriedigend und unbefriedigt sey.

Wie löset uns nun Spinoza das Räthsel des Daseyns des Endlichen? Wie und wo hat er die Brücke gefunden, die ihm den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich machte?

Die Lösung des großen und schweren Räthsels will uns Spinoza, wie es scheint, auf eine genügende Weise im 28sten Lehrsatze gegeben haben. Denn es heißt daselbst: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und eine begränzte Existenz hat, kann nicht existiren noch zum Handeln bestimmt werden, wofern es nicht zum Existiren und zum Wirken determinirt seyn sollte von einer andern Ursache, die auch endlich ist und eine begränzte Existenz hat, und hinwiederum kann auch diese Ursache nicht anders existiren und zum Wirken bestimmt werden, als nur so, daß sie von einer andern, welche gleichfalls endlich ist, zum Existiren und zum Wirken bestimmt werde, und so ins Unendliche fort. — Diese Erklärung der Endlichkeit, wonach offenbar das Princip derselben in das Endliche selber gesetzt wird, stimmt nun allerdings wohl mit den zunächst vorhergehenden Lehrsätzen (Propos. XXI. XXII und XXIII.), nach welchen aus Unendlichem immer nur wiederum Un-

endliches folgen kann, vollkommen überein. Auch gründet sich überdies noch diese gegebene Erklärungsart des Endlichen auf das 4te und 5te Axiom und den daraus hergeleiteten 3ten Lehrsatz, daß von Dingen, die nichts unter sich gemein haben, das eine die Ursache des andern nicht seyn kann. Wie könnte also das Unendliche die Ursache des Endlichen seyn, da dieses immer nur ein ihm gleichartiges Ding zu seiner Ursache haben kann. Ganz übereinstimmend mit den bereits aufgestellten, und so eben von uns angezogenen Grund- und Lehrsätzen wird auch die Demonstration für den 28sten Lehrsatz so weit geführt, als sie, auf die vorhergegangenen Lehrsätze zurückweisend, es anerkennt und voraussetzt: das Endliche habe weder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, noch auch aus einem, durch eine ewige und unendliche Modification modificirten, Attribute folgen können. Und so könnte also das Unendliche nur der Realgrund von Unendlichem, wie das Endliche ausschließend nur die Ursache von Endlichem seyn. — Wie in aller Welt mag nun aber Spinoza diese Erklärung der endlichen Existenz mit der Grundlehre seines ganzen Systems vereinigen können, daß Gott, wie er die Ursache seiner selbst ist, auch die Ursache aller Dinge, mithin auch alles Endlichen sey, daß Alles so von ihm abhänge, daß es ohne ihn nicht seyn noch gedacht werden könnte? —

Dieser Grundgedanke kann nicht aufgegeben, oder auch nur in seiner alles umfassenden Gültigkeit eingeschränkt werden, ohne dem ganzen System, das auf ihm, als seinem Princip ruht, seine Grundlage zu entziehen. Auch spricht die Demonstration selbst jenen Grundgedanken als unumstößliche Wahrheit gleich Anfangs in den ersten Worten aus: Was irgend zum Existiren und zum Wirken bestimmt ist, das ist von Gott so bestimmt. Wo liegt nun der Vereinigungspunct, welcher den Widerspruch zwischen jener gegebenen Erklärung des Endlichen aus Endlichem, und diesem Grundprincip des ganzen Systems ausgleichen soll? Spinoza meint die-

sen Punct, welcher eben auch der Uebergangspunct vom Unendlichen zum Endlichen seyn soll, in der Annahme einer Modification des einen oder des andern göttlichen Attributs, welche endlich ist, und eine begränzte Existenz hat, gefunden zu haben. Da es nicht möglich ist, vom Endlichen zum Unendlichen zu gelangen, auch nicht durch eine unendliche Reihe endlicher Modificationen hindurch, von denen doch keine durch eine unendliche Modification begreiflich wird; und da sonach die Kluft zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen auf diese Weise sich nicht ausfüllen läßt, so versucht es nun Spinoza, ob es ihm nicht gelingen möge, umgekehrt einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen durch Einschiebung eines Mittelgliedes zu finden. Dieses Mittelglied in und mit der Annahme und Voraussetzung endlicher Modificationen der göttlichen Attribute ist denn auch das punctum saliens und der nervus probandi in der ganzen Demonstration für die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen. Da das Endliche — so lautet diese Demonstration — weder aus der absoluten Natur eines gewissen Attributs Gottes, noch aus einer ewigen und unendlichen Modification dieses Attributs hat folgen können, so hat es also folgen müssen aus Gott, oder einem Attribut desselben, sofern dieses Attribut modificirt ist durch eine Modification, welche endlich ist, und eine begränzte Existenz hat. Sodann hat abermals diese Ursache oder dieser modus auch determinirt werden müssen von einer andern Ursache, die auch endlich ist und eine begränzte Existenz hat, und hinwiederum diese letzte von einer andern, und so immerfort ins Unendliche.

So ist also doch Gott die Ursache von allem, was nothwendiger Weise aus seinem Wesen folgt, von den endlichen sowohl, als den unendlichen modis seiner Substanz, die Ursache also auch von dem endlichen Verstande und Willen, und von den einzelnen körperlichen Dingen, als den endlichen modis der Ausdehnung. Aber er ist die Ursache von beiden, den endlichen und den unendlichen modis seiner Substanz, nur nicht auf

die gleiche, ſondern auf verſchiedene Weiſe. Zu Beſtimmung dieſes verſchiedenen Cauſalverhältniſſes der wirkenden Urſache aller Dinge zu ihren unendlichen und ihren endlichen Folgen und Wirkungen, erklärt darum auch das, dem Lehrſatze und ſeiner Demonſtration hinzugefügte, erläuternde Scholion, Gott für die abſolut nächſte Urſache der, von ihm unmittelbar hervorgebrachten, aus ſeiner uneingeſchränkten Natur folgenden Dinge, dagegen nur für die entfernte Urſache der einzelnen Dinge; obſchon man Gott eigentlich auch nicht, ſondern nur um deswillen die entfernte Urſache der einzelnen Dinge nennen könne, um dieſe von jenen erſten Dingen zu unterſcheiden, die unmittelbar von Gott hervorgebracht werden mußten, weil erſt vermittelſt dieſer erſten Dinge auch die andern einzelnen endlichen Dinge aus ſeiner Natur folgen konnten. — Soll nun aber dieſes mittelbare Hervorbringen nicht dennoch ein Sprung, oder eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ſeyn, und Gott die entfernte Urſache in dem von Spinoza entſchieden verworfenem Sinne heißen, wonach eine ſolche Urſache auf keine Weiſe mit der Wirkung verbunden iſt, und ihrer Ungleichartigkeit wegen verbunden ſeyn kann, ſo muß auch jenem Unterſchiede zwiſchen einem unmittelbaren und einem bloß mittelbaren Hervorbringen eine Deutung gegeben werden, die uns den Zuſammenhang zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen auf eine verſtändliche und genügende Weiſe zu erklären vermag. Wir dürfen die nähere Auskunft über dieſen ſo wichtigen Punct nicht lange ſuchen. Schon die Demonſtration des nächſtfolgenden 29ſten Lehrſatzes giebt uns darüber in wenigen Worten einen deutlichen und beſtimmten Fingerzeig. Es heißt nämlich daſelbſt: die modi der göttlichen Natur ſind aus derſelben nothwendiger, nicht aber zufälliger Weiſe gefolgt, und das entweder, in wiefern die göttliche Natur als abſolut (nach dem 21ſten Lehrſatze), oder, ſofern ſie als beſtimmt auf gewiſſe Weiſe zu handeln betrachtet wird. Ueber dieſe zwiefache Betrachtungsweiſe der

göttlichen Natur giebt uns Spinoza im folgenden 2ten Theile der Ethik eine Erklärung, die durch ihre Deutlichkeit und Bestimmtheit keinen Zweifel übrig läßt, wie wir uns die Sache zu denken haben. Wir wollen den bedeutungsvollen 9ten Lehrsatz des 2ten Theils, welcher uns den Schlüssel zum klaren Verständnisse des Verhältnisses zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen in die Hände legt, wörtlich in Spinoza's Sprache selbst hersetzen. Hier ist dieser Lehrsatz: Idea rei singularis, actu existentis. Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

In der, für diesen Satz geführten Demonstration, erklärt sich Spinoza auf die entschiedenste Weise dahin, daß die Idee eines einzelnen wirklich existirenden Dinges als ein einzelner, von den übrigen dieser Art verschiedener modus des Denkens, Gott zur Ursache habe, nicht inwiefern er ein absolut denkendes Wesen ist, sondern so fern er als afficirt durch einen andern modus des Denkens betrachtet wird, und desselben gleichfalls, so fern er durch einen andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Da nun die Ordnung und Verknüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung ihrer Ursachen einerlei ist, so folgt daraus unwidersprechlich, was in dem dergestalt erwiesenen Satze gelehrt wird. Auch ergiebt sich hieraus zugleich, was durch die Demonstration des Corollariums zu demselben Satze erwiesen werden soll, daß nämlich von allem, was in dem Gegenstande irgend eines Begriffs vorgeht, in Gott der Begriff vorhanden sey, nicht inwiefern er unendlich ist, sondern inwiefern man ihn als durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet.

Was Spinoza von den Begriffen der einzelnen Dinge lehrte und bewies, das konnte er auf die völlig gleiche Weise auch von diesen einzelnen wirklichen Dingen selber behaupten und beweisen. Als einzelne modi

der Ausdehnung, d. i. als Körper (nach der ersten Definition p. 2.) müssen nämlich dieselben Gott zur Ursache haben, nicht inwiefern er, von Seiten seines Attributs der absoluten Ausdehnung betrachtet, unendlich ist, sondern inwiefern er als afficirt oder determinirt durch einen andern modus der Ausdehnung betrachtet wird, u. s. w. ins Unendliche fort.

Der angezogene bedeutungsvolle, und für die Einsicht in das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen nach der Lehre des Spinozismus so wichtige und fruchtbare Satz läßt uns nun, wie schon bemerkt, einen genügenden Aufschluß über jenes Verhältniß gewinnen, indem er ein klares Licht über die wahre Bedeutung des, in dem zuvor angeführten 28sten Lehrsatze des ersten Theils bestimmten Unterschiedes zwischen unmittelbaren und unendlichen, und zwischen mittelbaren und endlichen Modificationen der göttlichen Substanz verbreitet, auch zugleich eine nähere und bestimmte Erklärung über die, in der Demonstration des 29sten Lehrsatzes vorkommende doppelte Betrachtungsweise der göttlichen Natur enthält. — Halten wir vergleichend das eine an das andre, so muß es uns einleuchten, daß Spinoza das letzte Princip der Endlichkeit in das Unendliche selber gesetzt, in dem bestimmten Sinne nämlich, wonach Gott als die copula des Unendlichen und des Endlichen anzuerkennen ist. Wofern demnach in Gottes Wesen selbst das Band der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen liegt, so bedarf es ganz und gar keiner Ableitung des einen aus dem andern, um den Uebergang von dem einen zu dem andern, entweder vom Endlichen zum Unendlichen, oder umgekehrt von diesem zu jenem begreiflich zu machen. Es giebt keinen solchen Uebergang. Denn in Gott, als der copula des Unendlichen und des Endlichen, ist das eine in und mit dem andern zumal und zugleich gesetzt, so daß aus der gegebenen göttlichen Natur, als dem Bande der Einheit und Identität des Endlichen und des Unendlichen, Alles

begreiflich iſt, und Alles, dem Weſen wie dem Seyn nach, mit Nothwendigkeit folgt.

Und damit haben wir nun auch den wahren Sinn erfaßt, in welchem die wichtige und fruchtbare Grundlehre Spinoza's, daß und wie Gott die Urſache ſeiner ſelbſt und zugleich die Urſache aller Dinge ſey, muß gedeutet werden.

Gott iſt zuvörderſt die Urſache ſeiner ſelbſt durch ſeine Macht, die ſein Weſen ſelbſt, und in deſſen Nothwendigkeit ſeine eigene Exiſtenz gegründet iſt. Gott iſt in dieſem Betracht ſein eigenes Product, als Subſtanz und als natura naturans. Gott iſt aber auch hiernächſt zugleich die Urſache aller Dinge, welche als Affectionen der Attribute ſeiner Subſtanz in ihm ſind, durch dieſe Attribute begriffen werden, und mit Nothwendigkeit aus denſelben folgen. Dieſe Affectionen ſind nun nichts anders, als die einzelnen Dinge, welche ſich zur Subſtanz und deren Eigenſchaften verhalten, wie die natura naturata zur natura naturans, die entſtandene zur unentſtandenen, urſprünglichen Natur. Beide ſind nicht bloß dem Grade, ſondern der Art nach von einander verſchieden. Denn die Subſtanz, als die natura naturans, iſt das Seyende, die Affectionen oder Accidenzen der Subſtanz ſind dagegen das Werdende im Seyenden, das Entſtehende im Unentſtandenen, das Wechſelnde und Wandelbare im Unwandelbaren, das Zeitliche im Ewigen. Gott alſo in dieſer Beziehung iſt nicht die Urſache ſeiner ſelbſt, als des Seyenden, ſondern die Urſache alles deſſen, was in ihm als ein Werdendes und Gewordenes, von dem Seyenden der Art nach Verſchiedenes, angetroffen wird. Da nun aber, einem im Syſtem aufgeſtellten Axiom zufolge (Axiom IV. p. 1.), nur zwiſchen gleichartigen Dingen ein wirkliches Cauſſalverhältniß eintreten kann, ſo wird das, vom Seyn der Art nach verſchiedene Werden, Gott nicht zur Urſache haben können, ſofern er ein reines Seyn iſt. Er wird daher ſein eigenes abſolutes Seyn beſchränken, wird es verneinen, und durch dieſe Beſchränkung

und Verneinung von einem Seyenden zu einem Werdenden ſich machen müſſen, um auf dieſe Weiſe und unter dieſer Bedingung allein, als die natura naturans die Urſache der natura naturata werden zu können. Iſt nun erſt ein Band der Gemeinſchaft zwiſchen der ſchaffenden und geſchaffenen Natur durch geſetzte Gleichartigkeit zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung geknüpft, ſo macht ſich dann alles übrige leicht und von ſelbſt. Und wir begreifen dann auch, warum und inwiefern Gott die unmittelbare Urſache von einigen, und nur die mittelbare von andern, aus ſeinen Attributen entſpringenden Modificationen genannt wird. — Wenn nämlich nach dem Grundſatze: totum parte prius esse necesse est, das Ganze aller einzelnen Dinge jedem Einzelnen insbeſondre, der Bedingung nach, vorhergehen muß, ſo wie die Subſtanz eher geſetzt ſeyn muß, als ihre Affectionen, das Seyn eher als das Werden überhaupt, ſo wird die Cauſſalität der Macht Gottes, wodurch er die Urſache des Ganzen aller einzelnen Dinge, d. h. der natura naturata in ihrer Geſammtheit oder abſoluten Totalität iſt, als die erſte und unmittelbare, der beſchränkten, auf das Produciren eines und des andern einzelnen Theils des Ganzen gerichteten Cauſſalität, als einer bloß mittelbaren, durch jene erſte unbegränzte vermittelten und bedingten Cauſſalität, vorhergehen. Und wie das Product jener unmittelbaren und unbeſchränkten, auf das Produciren des Ganzen der einzelnen Dinge gehenden Cauſſalität, ein unendliches iſt, ſo das Product der mittelbaren begränzten Cauſſalität ein endliches, d. i. ein einzelnes entſtandenes, in ſeinem Werden vorübergehendes Ding. Der unendlichen Cauſſalität der göttlichen Macht entſpricht ſonach als einer unendlichen Productivität ein unendliches Product, der endlichen dagegen ein endliches.

Sofern nun Gott die Urſache der einzelnen endlichen Dinge in ihrer abſoluten Totalität, als des Unendlich-Endlichen iſt, entſpringen dieſe Dinge aus ihm auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vor-

übergehende, endliche und vergängliche Weise. Denn in ihrer absoluten Gesammtheit betrachtet, verharren diese Dinge immer unwandelbar in ihrem ewigen Daseyn. Aber nichts desto weniger entspringen dieselben einzelnen endlichen Dinge aus Gott doch auch auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise, da sie ja Theile des Ganzen, als solche aber einem unaufhörlichen Wechsel und Wandel des Entstehens und Vergehens unterworfen sind. Als bloßer Theil des Ganzen entsteht also jedes einzelne bestimmte Ding gegenwärtig in Gott, und mit diesem einzelnen Dinge auch der Begriff von demselben; welcher Begriff nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich in Gott vorhanden ist, da er mit demselben zugleich entsteht und wieder vergeht.

Sonach also ist in Gott durch ein ursprüngliches und unzertrennliches Band vereiniget das absolute Seyn mit dem absoluten, anfangs- und endlosen Werden. Als Substanz ist er das absolute Seyn; von Seiten seiner Causalität betrachtet aber, als Ursache der natura naturata, das absolute Werden. — Als Substanz in seinem absoluten Seyn betrachtet, hat Gott weder Verstand noch Willen, denn diese gehören zur natura naturata, und sind daher als bloße Producte der Causalität der göttlichen Macht anzusehen; der unendliche Verstand und Wille, d. h. der Inbegriff aller einzelnen denkenden Wesen in der Natur, als Product der unmittelbaren; jeder endliche Verstand und Wille dagegen, d. i. irgend ein einzelnes denkendes Ding, z. B. eine einzelne menschliche Seele insbesondre, als Product der mittelbaren und beschränkten göttlichen Causalität. (propos. XXXI. demonstr. und Schol.)

Verhalten sich nun Verstand und Wille zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und alles überhaupt, was von Gott zum Existiren und zum Wirken auf gewisse Weise bestimmt werden muß, so kann auch von Gott nicht gesagt werden, daß er nach der Freiheit des Willens handle; eben darum, weil alles insgesammt, was zur gewirkten Natur gehört, aus der Nothwendig-

keit der göttlichen Natur folgt, und von derſelben auf gewiſſe Weiſe zum Exiſtiren und zum Wirken beſtimmt wird. Es kann deshalb auch der Wille nicht eine freie Urſache genannt werden.

Iſt hiernach alles vorherbeſtimmt von Gott, nicht nach der Freiheit des Willens, oder ſeinem abſoluten Wohlgefallen, ſondern nach ſeiner abſoluten Natur, oder ſeiner unendlichen Macht, ſo kann man auch Gott keinen Endzweck beimeſſen, durch deſſen Vorſtellung er bei ſeinem Handeln geleitet und beſtimmt würde. Es giebt daher überall in der Natur keine Endurſachen; dieſe ſind nichts weiter als menſchliche Erdichtungen, erzeugt durch Wahn, Unwiſſenheit und durch Vorurtheile, von denen die Menſchen in Erklärung der Natur und in Beurtheilung der Dinge irre geleitet werden. Und ſind alle Dinge aus der gegebenen vollkommenſten Natur nothwendig erfolgt, ſo ſind ſie auch in höchſter Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden. Da es jedoch Gott nicht an Stoff gebrach, Alles vom höchſten bis zum niedrigſten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, ſo ſind freilich auch die erſchaffenen Dinge dem Grade der Vollkommenheit nach von einander verſchieden; aber das Mehr oder Weniger ihrer Vollkommenheit darf doch nicht nach Zweckbegriffen ihres Nutzens, ſondern es muß lediglich nach ihrer eigenthümlichen Art und Natur, und nach dem Maaße ihres Vermögens geſchätzt werden.

So hatte demnach Spinoza ſeine Lehre von Gott und der Abkunft der Welt der Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur gegen die mancherlei auf die Endurſachen ſich beziehenden Vorurtheile, durch Entkräftung derſelben, ſicher zu ſtellen geſucht; und er glaubte nunmehr, von der unerſchütterlichen Feſtigkeit des Fundaments ſeines Lehrgebäudes überzeugt, auf dieſe Grundlage das Gebäude ſelbſt, als ein Syſtem der Wiſſenſchaft das All der Dinge oder des Univerſums, mit Sicherheit errichten zu können. Das Gefühl des Unvermögens mit ſeinem endlichen Verſtande das alles zu

umfaſſen, was aus dem Weſen des ewigen und abſolut unendlichen Dinges nothwendig folgen muß, da er bewieſen hatte, daß aus dieſem Weſen Unendliches auf unendliche Weiſen folgen müſſe, nöthigte ihn indeſſen, ſich nur auf einen Theil des Ganzen in Erklärung der Natur und Beſchaffenheit der Dinge, und ihres Zuſammenhanges unter einander aus der göttlichen Natur und Cauſſalität, zu beſchränken. Und der gleich Anfangs ſeinem philoſophiſchen Nachdenken geſetzte, auf die Erſtrebung des höchſten Guts gerichtete Endzweck, mußte ihn daran erinnern, vor allem andern das zum Gegenſtande ſeiner weitern wiſſenſchaftlichen Forſchungen zu machen, was mit jenem höchſten und wichtigſten Zwecke aller Wiſſenſchaft in der nächſten und fruchtbarſten Verbindung ſtand. Da dieſer Gegenſtand nun kein anderer ſeyn konnte, als die Erkenntniß von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele, ſo zog er die Naturlehre der menſchlichen Seele der Naturphiloſophie des materiellen Univerſums, womit Descartes vornehmlich ſich beſchäftigt hatte, vor, um von dieſer theoretiſchen Erkenntniß der Abkunft und der Natur der menſchlichen Seele zur praktiſchen Erkenntniß ihrer Beſtimmung zur höchſten Glückſeligkeit, als dem letzten Strebe- und Zielpuncte ſeiner Ethik, geleitet werden zu können.

Wir folgen in unſrer Darſtellung alſo dem Gange unſers ſpeculativen Ethikers, wenn wir ſeine Lehre von dem Urſprunge und der Natur der menſchlichen Seele an, den beiden vorangegangenen Lehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt der Dinge, als die immanente, wirkende Urſache derſelben, unmittelbar anſchließen.

und Verneinung von einem Seyenden zu einem Werdenden ſich machen müſſen, um auf dieſe Weiſe und unter dieſer Bedingung allein, als die natura naturans die Urſache der natura naturata werden zu können. Iſt nun erſt ein Band der Gemeinſchaft zwiſchen der ſchaffenden und geſchaffenen Natur durch geſetzte Gleichartigkeit zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung geknüpft, ſo macht ſich dann alles übrige leicht und von ſelbſt. Und wir begreifen dann auch, warum und inwiefern Gott die unmittelbare Urſache von einigen, und nur die mittelbare von andern, aus ſeinen Attributen entſpringenden Modificationen genannt wird. — Wenn nämlich nach dem Grundſatze: totum parte prius esse necesse est, das Ganze aller einzelnen Dinge jedem Einzelnen insbeſondre, der Bedingung nach, vorhergehen muß, ſo wie die Subſtanz eher geſetzt ſeyn muß, als ihre Affectionen, das Seyn eher als das Werden überhaupt, ſo wird die Cauſſalität der Macht Gottes, wodurch er die Urſache des Ganzen aller einzelnen Dinge, d. h. der natura naturata in ihrer Geſammtheit oder abſoluten Totalität iſt, als die erſte und unmittelbare, der beſchränkten, auf das Produciren eines und des andern einzelnen Theils des Ganzen gerichteten Cauſſalität, als einer bloß mittelbaren, durch jene erſte unbegränzte vermittelten und bedingten Cauſſalität, vorhergehen. Und wie das Product jener unmittelbaren und unbeſchränkten, auf das Produciren des Ganzen der einzelnen Dinge gehenden Cauſſalität, ein unendliches iſt, ſo das Product der mittelbaren begränzten Cauſſalität ein endliches, d. i. ein einzelnes entſtandenes, in ſeinem Werden vorübergehendes Ding. Der unendlichen Cauſſalität der göttlichen Macht entſpricht ſonach als einer unendlichen Productivität ein unendliches Product, der endlichen dagegen ein endliches.

Sofern nun Gott die Urſache der einzelnen endlichen Dinge in ihrer abſoluten Totalität, als des Unendlich-Endlichen iſt, entſpringen dieſe Dinge aus ihm auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vor-

übergehende, endliche und vergängliche Weise. Denn in ihrer absoluten Gesammtheit betrachtet, verharren diese Dinge immer unwandelbar in ihrem ewigen Daseyn. Aber nichts desto weniger entspringen dieselben einzelnen endlichen Dinge aus Gott doch auch auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise, da sie ja Theile des Ganzen, als solche aber einem unaufhörlichen Wechsel und Wandel des Entstehens und Vergehens unterworfen sind. Als bloßer Theil des Ganzen entsteht also jedes einzelne bestimmte Ding gegenwärtig in Gott, und mit diesem einzelnen Dinge auch der Begriff von demselben; welcher Begriff nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich in Gott vorhanden ist, da er mit demselben zugleich entsteht und wieder vergeht.

Sonach also ist in Gott durch ein ursprüngliches und unzertrennliches Band vereiniget das absolute Seyn mit dem absoluten, anfangs- und endlosen Werden. Als Substanz ist er das absolute Seyn; von Seiten seiner Caussalität betrachtet aber, als Ursache der natura naturata, das absolute Werden. — Als Substanz in seinem absoluten Seyn betrachtet, hat Gott weder Verstand noch Willen, denn diese gehören zur natura naturata, und sind daher als bloße Producte der Caussalität der göttlichen Macht anzusehen; der unendliche Verstand und Wille, d. h. der Inbegriff aller einzelnen denkenden Wesen in der Natur, als Product der unmittelbaren; jeder endliche Verstand und Wille dagegen, d. i. irgend ein einzelnes denkendes Ding, z. B. eine einzelne menschliche Seele insbesondre, als Product der mittelbaren und beschränkten göttlichen Caussalität. (propos. XXXI. demonstr. und Schol.)

Verhalten sich nun Verstand und Wille zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und alles überhaupt, was von Gott zum Existiren und zum Wirken auf gewisse Weise bestimmt werden muß, so kann auch von Gott nicht gesagt werden, daß er nach der Freiheit des Willens handle; eben darum, weil alles insgesammt, was zur gewirkten Natur gehört, aus der Nothwendig-

keit der göttlichen Natur folgt, und von derſelben auf gewiſſe Weiſe zum Exiſtiren und zum Wirken beſtimmt wird. Es kann deshalb auch der Wille nicht eine freie Urſache genannt werden.

Iſt hiernach alles vorherbeſtimmt von Gott, nicht nach der Freiheit des Willens, oder ſeinem abſoluten Wohlgefallen, ſondern nach ſeiner abſoluten Natur, oder ſeiner unendlichen Macht, ſo kann man auch Gott keinen Endzweck beimeſſen, durch deſſen Vorſtellung er bei ſeinem Handeln geleitet und beſtimmt würde. Es giebt daher überall in der Natur keine Endurſachen; dieſe ſind nichts weiter als menſchliche Erdichtungen, erzeugt durch Wahn, Unwiſſenheit und durch Vorurtheile, von denen die Menſchen in Erklärung der Natur und in Beurtheilung der Dinge irre geleitet werden. Und ſind alle Dinge aus der gegebenen vollkommenſten Natur nothwendig erfolgt, ſo ſind ſie auch in höchſter Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden. Da es jedoch Gott nicht an Stoff gebrach, Alles vom höchſten bis zum niedrigſten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, ſo ſind freilich auch die erſchaffenen Dinge dem Grade der Vollkommenheit nach von einander verſchieden; aber das Mehr oder Weniger ihrer Vollkommenheit darf doch nicht nach Zweckbegriffen ihres Nutzens, ſondern es muß lediglich nach ihrer eigenthümlichen Art und Natur, und nach dem Maaße ihres Vermögens geſchätzt werden.

So hatte demnach Spinoza ſeine Lehre von Gott und der Abkunft der Welt der Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur gegen die mancherlei auf die Endurſachen ſich beziehenden Vorurtheile, durch Entkräftung derſelben, ſicher zu ſtellen geſucht; und er glaubte nunmehr, von der unerſchütterlichen Feſtigkeit des Fundaments ſeines Lehrgebäudes überzeugt, auf dieſe Grundlage das Gebäude ſelbſt, als ein Syſtem der Wiſſenſchaft das All der Dinge oder des Univerſums, mit Sicherheit errichten zu können. Das Gefühl des Unvermögens mit ſeinem endlichen Verſtande das alles zu

umfaſſen, was aus dem Weſen des ewigen und abſolut unendlichen Dinges nothwendig folgen muß, da er bewieſen hatte, daß aus dieſem Weſen Unendliches auf unendliche Weiſen folgen müſſe, nöthigte ihn indeſſen, ſich nur auf einen Theil des Ganzen in Erklärung der Natur und Beſchaffenheit der Dinge, und ihres Zuſammenhanges unter einander aus der göttlichen Natur und Cauſſalität, zu beſchränken. Und der gleich Anfangs ſeinem philoſophiſchen Nachdenken geſetzte, auf die Erſtrebung des höchſten Guts gerichtete Endzweck, mußte ihn daran erinnern, vor allem andern das zum Gegenſtande ſeiner weitern wiſſenſchaftlichen Forſchungen zu machen, was mit jenem höchſten und wichtigſten Zwecke aller Wiſſenſchaft in der nächſten und fruchtbarſten Verbindung ſtand. Da dieſer Gegenſtand nun kein anderer ſeyn konnte, als die Erkenntniß von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele, ſo zog er die Naturlehre der menſchlichen Seele der Naturphiloſophie des materiellen Univerſums, womit Descartes vornehmlich ſich beſchäftigt hatte, vor, um von dieſer theoretiſchen Erkenntniß der Abkunft und der Natur der menſchlichen Seele zur praktiſchen Erkenntniß ihrer Beſtimmung zur höchſten Glückſeligkeit, als dem letzten Strebe- und Zielpuncte ſeiner Ethik, geleitet werden zu können.

Wir folgen in unſrer Darſtellung alſo dem Gange unſers ſpeculativen Ethikers, wenn wir ſeine Lehre von dem Urſprunge und der Natur der menſchlichen Seele an, den beiden vorangegangenen Lehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt der Dinge, als die immanente, wirkende Urſache derſelben, unmittelbar anſchließen.

Drittes Lehrstück.

Die Lehre von der Natur und dem Ursprunge der menschlichen Seele.

Ausgehend von dem Standpuncte des empirischen Bewußtseyns bei den vorhabenden Untersuchungen, stellt Spinoza folgende, als factisch unmittelbar gewisse, von jenem genommenen Standpuncte aus sich ihm darbietende Grundwahrheiten unter der Form von Grundsätzen auf, nämlich

Erstens: Das Wesen des Menschen involvirt keine nothwendige Existenz; d. h. es ist nach der Ordnung der Natur eben sowohl möglich, daß dieser und jener Mensch existire, als daß er nicht existire.

Zweitens: Der Mensch denkt.

Drittens: Der Begriff (idea) liegt als ursprüngliche Denkweise und als Bedingung der Möglichkeit, allen übrigen modis des Denkens: dem Lieben, Begehren, und allen anderweitigen Gemüthsaffecten zum Grunde.

Viertens: Wir empfinden, daß ein Körper, und auch der unsrige, auf mannichfaltige Weise afficirt werde.

Fünftens: Wir empfinden und nehmen wahr keine andern einzelnen Dinge, als nur Körper und Weisen zu denken.

Sechstens: Der Mensch, ein einzelnes körperliches und denkendes Wesen, ist von Seiten seiner körperlichen, wie seiner geistigen Natur, ein Theil der gesammten Natur überhaupt.

Aus dem ersten Grundsatze ergiebt sich unwidersprechlich, daß das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Wesen der Substanz seyn könne, zu deren Wesen die nothwendige Existenz gehört, und die auch ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist. Es kann sonach das Wesen des Menschen nur aus gewissen Modificationen der Attribute Gottes bestehen. Da nun die Modificationen eines jeden

Attributs den Begriff bloß ihres Attributs, und sonst keines andern, in sich schließen, und mithin auch Gott nur insofern zur Ursache haben können, als er bloß unter diesem Attribut, zu welchem die Modificationen gehören, nicht aber, inwiefern er unter irgend einem andern Attribute betrachtet wird; so besteht also der Mensch als denkendes Wesen, d. i. die menschliche Seele, deren Grundthätigkeit in Bildung der Begriffe, als der ersten ursprünglichen Denkweisen, sich äußert, aus solchen Modificationen, die Gott zur Ursache haben, sofern er ein denkendes Wesen ist.

Als denkendes Wesen, welches auf unendliche Weise denken kann, hat Gott nothwendig einen Begriff, sowohl von seinem Wesen, als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt; denn diesen Begriff kann er nur insofern bilden, als er ein denkendes Wesen, nicht aber sofern er der Gegenstand seines Begriffs ist. Und dieser Begriff kann auch nur ein einziger seyn, weil Gott nur ein einziger ist. (propos. III. IV. p. 2.)

Hieraus erhellet demnach, daß Gott die Ursache des formalen Wesens der Begriffe, als gewisser bestimmter Arten und Weisen des Denkens, nur als denkendes Wesen sey. (propos. V. p. 2.) So lange man demnach die Dinge als Modificationen des Denkens betrachtet, muß man auch die Ordnung der ganzen Natur, oder der Verknüpfung der Ursachen, bloß durch das Attribut des Denkens erklären; dagegen hinwiederum bloß durch das Attribut der Ausdehnung, sofern man die Dinge als Modificationen der Ausdehnung ansieht, da immer nur Dinge auf einander folgen, oder als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft sind, die einer und derselben Eigenschaft entsprechen. — Daß aber an sich selbst, der Wahrheit nach betrachtet, die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge selber entspricht, und das eine mit dem andern einerlei ist, hat seinen Grund darin, daß ein modus der Ausdehnung,

und der Begriff von dieſem modus eine und dieſelbe Sache iſt, nur ausgedrückt auf eine zwiefache Weiſe, weil ſie Modificationen Einer und derſelben denkenden und ausgedehnten Subſtanz ſind, die man ſich bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute vorſtellt. Darum muß denn auch die Denkkraft der wirkſamen (phyſiſchen) Thätigkeitskraft derſelben denkenden und körperlichen, göttlichen Subſtanz gleich ſeyn.

Wie nun die Denkkraft Gottes die Urſache des formalen Weſens aller Begriffe insgeſammt iſt, ſo muß ſie auch die Urſache von dem Begriffe eines einzelnen, wirklich vorhandenen Dinges ſeyn. Ein ſolcher Begriff hat aber Gott zur Urſache, keinesweges inwiefern derſelbe ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern lediglich, ſofern er als afficirt durch einen andern Begriff eines wirklich vorhandenen, einzelnen Dinges gedacht wird, u. ſ. w. ins Unendliche fort. (Prop. IX. p. 2.) So wird denn auch von allem, was in dem beſondern Gegenſtande eines jeden Begriffs vorgeht, die Erkenntniß in Gott zu finden ſeyn, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er als afficirt durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges betrachtet wird. Und da die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei iſt, ſo wird die Erkenntniß von dem, was in irgend einem einzelnen, wirklich vorhandenen, durchaus beſtimmten Dinge vorgeht, in Gott ſeyn, nur inwiefern der Begriff von dieſem Gegenſtande in ihm iſt.

Als der Begriff eines einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges iſt nun die menſchliche Seele, deren wirkliches und urſprüngliches Seyn und Grundweſen in einem ſolchen Begriffe beſteht, ein Theil des unendlichen, die abſolute Totalität der Begriffe von allen einzelnen, wirklich vorhandenen Dingen befaſſenden, göttlichen Verſtandes. Wenn wir alſo ſagen: die menſchliche Seele faſſet dieſen oder jenen Gedanken, ſo heißt dieſes nichts anders, als: Gott hat dieſen oder jenen Begriff, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er durch die

Natur der menſchlichen Seele erklärt wird, oder das Weſen derſelben ausmacht. So auch, wenn wir ſagen: Gott hat dieſen oder jenen Begriff, nicht nur, inwiefern er die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, ſondern inwiefern er zugleich mit der menſchlichen Seele den Begriff eines andern Dinges hat, ſo heißt dieſes alsdann nichts weiter, als: die menſchliche Seele erkennet das Ding nur zum Theil, oder unvollſtändig.

Aus dem zuvor bereits erwieſenen Satze, daß von allem, was in dem Gegenſtande des Begriffs, der die menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig eine Erkenntniß in Gott ſeyn müſſe, inwiefern derſelbe die Natur der menſchlichen Seele ausmacht, ſo wie aus der anerkannten Uebereinſtimmung der Ordnung und des Zuſammenhanges der Begriffe mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge, ergiebt ſich nunmehr ganz folgerecht der, für Spinoza's pſychiſche Anthropologie ſo bedeutungsvolle und folgenreiche Satz: daß von allem, was in dem Gegenſtande des Begriffs, welcher die menſchliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig ein Begriff in der Seele vorhanden ſeyn muß. Nun iſt der Gegenſtand des Begriffs, welcher die menſchliche Seele ausmacht, der Körper, oder eine wirklich exiſtirende Modification der Ausdehnung, und nichts weiter. Es wird ſonach in dieſem Körper nichts vorgehen können, wovon nicht die Seele eine Vorſtellung erhielte. Dieſer menſchliche Leib aber, mit welchem, als ihrem unmittelbaren, directen Gegenſtande, die menſchliche Seele vereiniget iſt, iſt zuſammengeſetzt aus ſehr vielen Individuen verſchiedener Natur und Beſchaffenheit, von denen ein jedes wiederum ſehr zuſammengeſetzt iſt; er wird ferner von den, außer ihm befindlichen Körpern auf mancherlei Weiſe afficirt, bedarf auch zu ſeiner Erhaltung mehrerer anderer Körper, durch welche er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird, ſo wie er ſelbſt auch die äußerlichen Körper auf mancherlei Weiſe bewegen, und ihnen mancherlei Richtungen geben kann.

Da nun die Seele alles, was in ihrem Leibe vorgeht, wahrnehmen muß, so ist sie auch vermögend, von vielen Dingen sich Vorstellungen zu machen, und dazu um so vermögender, für je mehrere Veränderungen oder Dispositionen ihr Körper empfänglich ist. Darum ist auch die Idee, welche das formale Wesen der Seele ausmacht, nicht einfach, sondern aus mehreren Ideen zusammengesetzt. Und da alle Veränderungen (modi), welche ein Körper erleidet, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers (nach dem Gesetze der Wechselwirkung) entspringen, so wird auch die Vorstellung von einer jeden dieser Veränderungen die Natur des menschlichen, und auch zugleich die des äußerlichen afficirenden Körpers enthalten. Doch werden die Vorstellungen von außer uns befindlichen Körpern uns mehr die Beschaffenheit unsers eigenen Körpers, als die Natur der äußern Körper wahrnehmen lassen. So erkennt denn auch die Seele ihren Körper und dessen Daseyn nur durch die Vorstellungen von den Veränderungen, welche in diesem Körper vorgehen.

Wie nun die Seele selbst mit dem Körper, als ihrem Gegenstande, so ist auch die Vorstellung von der Seele auf eben die Art und aus demselben Grunde mit der Seele vereiniget. Denn die Vorstellung von der Seele, d. i. die Vorstellung der Vorstellung (idea ideae), oder die bloße Form der Vorstellung ohne Beziehung auf einen Gegenstand, als eine Art und Weise des Denkens betrachtet; d. i. das Bewußtseyn der Seele, und die Seele selbst, als die mit ihrem Gegenstande, dem Körper, identische Vorstellung von demselben, machen ein und dasselbe Individuum aus, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald dem der Ausdehnung gedacht wird. (Propos. XXI. p. 2. Anm.) Da hiernach die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbe Ding ist, die Vermögen und Kräfte des Denkens und Wollens nichts anders sind, als nur Bestimmungen des Körpers, so kann die Vortrefflichkeit der Seele

auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit ihres Leibes, und man wird daher auch die Vorzüglichkeit einer Seele vor andern aus der Vorzüglichkeit ihres Leibes, seiner Vermögen und Kräfte, und der größern Unabhängigkeit seiner Handlungen von dem Einflusse anderer Körper, erkennen, und nach diesem Maaßstabe zu schätzen haben. Ueber diesen, für die Einsicht in Spinoza's Theorie von dem Wesen und Wirken der menschlichen Seele und ihrer Vollkommenheit, so entscheidenden Punct hat Spinoza, wie auch Jacobi in einer Anmerkung zu seiner Darstellung des Spinozismus bemerkt, auf die mannigfaltigste und ausführlichste Art an mehreren Stellen seiner Ethik sich erklärt. Am deutlichsten und bestimmtesten aber hat er sich darüber in der Erläuterung zu der gegebenen allgemeinen Definition der Affecten mit folgenden Worten ausgesprochen: „Quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod Mens ad majorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim: Mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod Mens ideam sui Corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo Corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur."

Was nun insbesondre die Erkenntnisse betrifft, welche die Seele theils von sich selbst, theils von ihrem eigenen Leibe, theils von äußerlichen Körpern besitzt, so sind diese Erkenntnisse alle inadäquat, verworren und verstümmelt, so lange und so oft die Seele aus dem Standpuncte der gemeinen (der Zeitbedingung und dem Gesetze der Succession unterworfenen) Naturordnung die

Dinge betrachtet. Alſo nicht, wenn ſie von außen, und ſo wie ihr die Dinge von ungefähr aufſtoßen, zur Betrachtung dieſes oder jenes Gegenſtandes beſtimmt wird, ſondern nur, wenn ſie innerlich, dadurch nämlich, daß ſie mehrere Dinge zugleich betrachtet, beſtimmt wird, deren Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit, und deren Widerſtreit kennen zu lernen, erkennet die Seele die Dinge klar und deutlich. (Prop. XXIX. Schol.) Ueberhaupt ſind die Begriffe unvollſtändig und verwirrt, inwiefern ſie auf eine beſondre Seele (ad singularem alicujus mentem) bezogen werden. (Propos. XXXVI. demonstr.) Es ſind dagegen alle Ideen wahr, mithin eben darum auch deutlich und vollſtändig, ſofern ſie auf Gott bezogen werden. (Propos. XXXII.) Dieſe wahren, deutlichen und adäquaten, auf Gott ſich beziehenden Ideen, ſind das Eigenthum der Vernunft, in deren Natur es liegt, ſich die Dinge, ſo wie ſie an ſich ſind, d. i. nicht als zufällig, ſondern als nothwendig und unter einem Bilde der Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie) vorzuſtellen. Es hängt daher bloß von der Einbildungskraft ab, wenn man die Dinge in Anſehung des Vergangenen ſowohl als des Zukünftigen als zufällig betrachtet. (Prop. XLIV. und Corollar. I. und II.) Nicht ſo die Vernunft, welche auf Begriffen beruht, die das ausdrücken, was Allem gemein iſt, keines einzelnen Dinges Weſen erklären, und deswegen auch ohne alle Beziehung auf Zeit, bloß unter einem gewiſſen Bilde der Ewigkeit gedacht werden müſſen. — So gewiß nun die menſchliche Seele in und mit der Vernunft Ideen beſitzt, wodurch ſie ſich ſelbſt, ihren eigenen Körper, und vermittelſt deſſelben auch die Körper außer ihr als wirklich exiſtirend, aber nicht auf eine zufällige und zeitliche Weiſe, ſondern als nothwendig und unter einer gewiſſen Form der Ewigkeit mit Klarheit und Vollſtändigkeit erkennet, ſo gewiß hat ſie auch eine adäquate Erkenntniß von dem unendlichen Weſen Gottes. Denn die Erkenntniß, welche in einer jeden ſolchen Idee von dem nothwendigen und ewi-

gen, wahrhaften Seyn und Weſen der Dinge liegt, ſchließt ja Gottes ewiges und unendliches Weſen in ſich.

Daß endlich — eine Lehre, womit Spinoza ſeine Theorie von der Seele und ihren Eigenſchaften beſchließt — die menſchliche Seele keinen abſoluten oder freien Willen beſitze, ſo wenig als ein unbedingtes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w., ſondern in allem ihrem beſtimmten Wollen von einer Urſache beſtimmt werde, die abermals von einer andern beſtimmt iſt, und ſo fort ins Unendliche, muß daraus klar einleuchten, daß die menſchliche Seele ja nur eine gewiſſe beſtimmte Modification des Denkens iſt, und mithin auch nicht die freie Urſache ihrer Handlungen ſeyn kann. Auch giebt es in der Seele kein abſolutes Vermögen des Wollens und Nichtwollens, ſondern nur einzelne Willensbeſtimmungen, da unter dem Wollen nicht etwa ein Vermögen des Begehrens und Verabſcheuens, ſondern vielmehr das Vermögen zu verſtehen iſt, wodurch die Seele das, was wahr oder falſch iſt, bejahet oder verneinet; — alſo nur lauter einzelne Handlungen des Bejahens und Verneinens. Und da dergleichen Handlungen nichts anders ſind, als Acte des in ſteter Thätigkeit befindlichen Denkens, und als lebendige Aeußerungen des denkenden Weſens ſelbſt, ſo iſt auch ein einzelnes Wollen und eine Idee, mithin auch Wille und Verſtand ſelbſt, Ein und daſſelbe.

Von dieſer Lehre nun, der Lehre von der Nothwendigkeit aller Willensbeſtimmungen, glaubt ihr Bekenner rühmen zu können, wie viel ihre Kenntniß zu einem guten Lebenswandel aus mehr denn einem Grunde, und in mehr als einem Betracht beitrage. — Denn mit dieſer, wie mit den übrigen Lehren von der menſchlichen Seele, ihrer Abkunft aus Gott, und ihrem Verhältniſſe zu demſelben, glaubt auch wirklich Spinoza den Grund zu einer praktiſchen Sitten- und Religionslehre gelegt zu haben, welche dem Menſchen den ſichern, obgleich ſchwierigen Weg anzeigen ſollte, auf dem er das preißwürdige Ziel ſeiner hohen Beſtimmung, die höchſte Glück-

ſeligkeit, durch ein tugendhaftes und gottſeliges Leben zu erreichen vermöge. Das alſo iſt die praktiſche Seite des Syſtems, die eigentliche Ethik und Religionslehre in demſelben, welche Spinoza in den drei letztern, von den Affecten, der Knechtſchaft und der Freiheit des Menſchen handelnden Theilen des Ganzen, vorträgt. — Um nun auch noch von dieſer praktiſchen Seite das Syſtem nach ſeiner Endabſicht kennen zu lernen, müſſen wir die weſentlichſten Hauptpuncte des Inhalts der gedachten Abhandlungen ausheben und in folgendem Lehrſtücke zuſammenfaſſen.

Viertes Lehrſtück.

Die praktiſche Sitten- und Religionslehre des Spinozismus.

Als Einleitung und Propädeutik für die Ausbildung ſeiner praktiſchen Sitten- und Religionslehre dient dem Spinoza eine anthropologiſche Theorie von dem Urſprunge und der Natur der Affecten, worunter er Affectionen des Körpers zugleich nebſt den Begriffen von dieſen Affectionen verſteht, wodurch das Wirkungsvermögen deſſelben vermehrt oder vermindert, befördert oder beſchränkt wird. Die Natur dieſer Affectionen beſteht nämlich theils in einem Thun, theils in einem Leiden; in einem Thun, wenn wir davon die adäquate Urſache ſeyn können, widrigenfalls iſt die Affection als ein Leiden anzuſehen. Denn alles Thun und Handeln entſpringt allein aus adäquaten, alles Leiden dagegen aus inadäquaten Ideen. Unſere Seele iſt demnach um ſo mehr dem Leiden unterworfen, je mehrere inadäquate Ideen, dagegen um ſo weniger, je mehrere adäquate Ideen ſie hat beim Beſitze eines größern Wirkungsvermögens. — Wie nun jedes Ding, ſo viel an ihm iſt, in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, indem nichts in ihm anzutref-

ſen iſt, von dem ſein Seyn und Weſen zerſtört werden könnte, das vielmehr jedem feindſeligen Einwirken von Außen ſich entgegenſetzt, ſo äußert auch die Seele dieſes Streben, und iſt deſſelben ſich bewußt. Dieſes Streben iſt auch nichts anders, als das wirkſame Weſen des Dinges ſelber. Und da die im Denken beſtehenden Fähigkeiten der menſchlichen Seele gleich ſind den Fähigkeiten des Körpers, jene mithin um ſo geſchickter iſt, von recht vielen Dingen ſich Vorſtellungen zu machen, je empfänglicher dieſer für Dispoſitionen von verſchiedener Art, ſo muß die Idee von allem, was das Wirkungsvermögen unſers Körpers vermehrt oder vermindert, befördert oder einſchränkt, auch das Denkvermögen unſrer Seele vermehren oder vermindern, befördern oder einſchränken. Es kann ſonach, wie hieraus zu erſehen iſt, die Seele große Veränderungen erfahren, und bald von geringerer zu größerer Vollkommenheit, bald von dieſer zu jener übergehen, woraus ſich eben die Affecten von Freude und Leid, oder von Vergnügen und Mißvergnügen erklären laſſen.

Aus der Verbindung mit der Idee von den äußern, dieſe Affecten erregenden Urſachen, entſtehen die Liebe und der Haß. Alle Affecte laſſen ſich nach Spinoza auf die drei Grundaffecten (affectus primitivos s. primarios) der bewußten oder bewußtloſen Begierde, d. h. des auf die Seele und den Körper zugleich bezogenen, auf die Selbſterhaltung gerichteten Strebens (cupiditas) der Freude und des Leides zurückführen. Unter allen Affecten nun, welche auf das thätige Leben der Seele ſich beziehen, giebt es außer der Freude und dem Triebe der Selbſterhaltung, keine andern weiter.

Wie Spinoza Affecte der Thätigkeit und des Leidens, ſo unterſcheidet er auch gute und ſchlechte Affecten (affectus bonos et malos). Unter Affecten der erſtern Art verſteht er ohne Zweifel keine andern als die, welche mit den Vorſchriften der menſchlichen Vernunft übereinſtimmen, unter den letztern dagegen diejenigen, welche dieſen Vorſchriften zuwider ſind. Da nun die

Vernunft nichts fordert, was gegen die Natur iſt, ſo iſt ſie ſelbſt es, welche einem Jeden vorſchreibt, ſich ſelbſt zu lieben, ſeinen wahren Nutzen zu ſuchen, und das alles zu begehren, was den Menſchen wahrhaft zu einer gröſſern Vollkommenheit führt; mit Einem Worte: die Vernunft fordert ſchlechterdings von einem Jeden, daß er ſich in ſeinem Seyn zu erhalten ſtrebe.

Dieſer höchſten und unbedingten Vernunft-Forderung gemäß, einer Wahrheit, deren Evidenz, wie Spinoza meint, der Evidenz des Axioms, daß das Ganze gröſſer iſt als ſein Theil, gleich zu achten iſt, muß ſonach das Gute das Nützliche, das dem Zwecke der Selbſterhaltung Zuträgliche ſeyn, wovon wir alſo mit Zuverläſſigkeit wiſſen, daß es uns zum Mittel diene, dem Muſter der menſchlichen Natur durch Erlangung immer gröſſerer Vollkommenheit, beſtehend in Vermehrung und Erhöhung unſers Wirkungsvermögens, ſofern daſſelbe aus unſrer eigenen Natur zu erkennen und danach zu beſtimmen iſt, ſtets näher und näher zu kommen.

Aus dieſen Begriffsbeſtimmungen des Guten und Böſen, als des dem Zwecke unſerer Selbſterhaltung Zuträglichen oder Nachtheiligen, erhellet denn auch, daß wir etwas nicht darum, weil wir es für gut halten, begehren und wollen; umgekehrt vielmehr beurtheilen wir es als gut, weil wir es begehren und wollen. Denn das Gute iſt Gegenſtand und Zweck unſers Strebens und Wollens, als ein zur Erhöhung unſrer Vollkommenheit, d. i. unſers Wirkungsvermögens dienendes Mittel, welches demnach nur zu erkennen iſt aus dem vorgeſtellten Affect der Freude, einem Zuſtande, in welchem die Seele zu einer gröſſern Vollkommenheit übergeht. Wir nennen daher eine Sache gut oder böſe, je nachdem ſie den Affect des Vergnügens oder des Mißvergnügens in uns erzeugt, und es iſt ſonach die Erkenntniß des Guten und des Böſen der Affect der Freude oder des Leides ſelbſt, inſofern wir uns deſſelben bewußt ſind. Das nun, was ein Jeder dergeſtalt als gut oder

als böse erkennet, muß er nothwendig auch nach den Gesetzen seiner Natur, und gemäß der absoluten Forderung seiner Vernunft begehren oder verabscheuen. Denn dieses Begehren und Verabscheuen ist nichts anders, als das Wesen und die Natur des Menschen selbst; jenes, als ein Streben in seinem Seyn sich zu erhalten, dieses, als ein Streben alles zu verhindern und fortzuschaffen, was dem aus unsrer Natur und Vernunft entspringendem Grundtriebe der Selbsterhaltung zuwider ist. Dieses Streben, sich selbst zu erhalten, ist demnach auch das erste und einzige Fundament der Tugend, weil es durch die Gesetze der eigenen Natur des Menschen bestimmt, und ein tugendhaftes Handeln eben auch ein den Gesetzen der eigenen Natur angemessenes Handeln ist. Je mehr also ein Jeder sein Bestes zu suchen, d. i. sein Seyn zu erhalten bemüht, und dieses zu thun vermögend ist, um so tugendhafter ist er auch. Denn wirklich ist nach unsers Ethikers Erklärung die menschliche Tugend nichts anders, als das Wesen oder die Natur des Menschen selbst, sofern dieselbe das Vermögen besitzt, einiges zu bewirken, was bloß durch die Gesetze dieser Natur selbst erkannt werden kann.

So kann denn auch Niemand begehren glückselig zu seyn, sich wohl zu verhalten und wohl zu leben, der nicht zugleich zu seyn, zu handeln und zu leben, d. i. wirklich zu existiren begehrt, in welchem Streben der Selbsterhaltung also auch die allererste Tugend besteht. Aus Tugend handeln kann jedoch immer nur der, welcher durch Erkenntnisse nach deutlichen (adäquaten) Ideen zum Handeln bestimmt wird, weil absolut aus Tugend handeln nichts anders ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, die Handlungen der Seele aber lediglich aus adäquaten Ideen entspringen, wie dagegen alles Leiden derselben aus inadäquaten. — Ist nun auch das Wesen der Vernunft nichts anders, als die Seele selbst, sofern sie klar und deutlich erkennet, so ist aus Tugend absolut handeln, nach Vernunft, d. i. nach klaren und deutlichen Erkenntnissen handeln, leben, sein

ſeligkeit, durch ein tugendhaftes und gottſeliges Leben zu erreichen vermöge. Das alſo iſt die praktiſche Seite des Syſtems, die eigentliche Ethik und Religionslehre in demſelben, welche Spinoza in den drei letztern, von den Affecten, der Knechtſchaft und der Freiheit des Menſchen handelnden Theilen des Ganzen, vorträgt. — Um nun auch noch von dieſer praktiſchen Seite das Syſtem nach ſeiner Endabſicht kennen zu lernen, müſſen wir die weſentlichſten Hauptpuncte des Inhalts der gedachten Abhandlungen ausheben und in folgendem Lehrſtücke zuſammenfaſſen.

Viertes Lehrſtück.

Die praktiſche Sitten- und Religionslehre des Spinozismus.

Als Einleitung und Propädeutik für die Ausbildung ſeiner praktiſchen Sitten- und Religionslehre dient dem Spinoza eine anthropologiſche Theorie von dem Urſprunge und der Natur der Affecten, worunter er Affectionen des Körpers zugleich nebſt den Begriffen von dieſen Affectionen verſteht, wodurch das Wirkungsvermögen deſſelben vermehrt oder vermindert, befördert oder beſchränkt wird. Die Natur dieſer Affectionen beſteht nämlich theils in einem Thun, theils in einem Leiden; in einem Thun, wenn wir davon die adäquate Urſache ſeyn können, widrigenfalls iſt die Affection als ein Leiden anzuſehen. Denn alles Thun und Handeln entſpringt allein aus adäquaten, alles Leiden dagegen aus inadäquaten Ideen. Unſere Seele iſt demnach um ſo mehr dem Leiden unterworfen, je mehrere inadäquate Ideen, dagegen um ſo weniger, je mehrere adäquate Ideen ſie hat beim Beſitze eines größern Wirkungsvermögens. — Wie nun jedes Ding, ſo viel an ihm iſt, in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, indem nichts in ihm anzutref-

sen ist, von dem sein Seyn und Wesen zerstört werden könnte, das vielmehr jedem feindseligen Einwirken von Außen sich entgegensetzt, so äußert auch die Seele dieses Streben, und ist desselben sich bewußt. Dieses Streben ist auch nichts anders, als das wirksame Wesen des Dinges selber. Und da die im Denken bestehenden Fähigkeiten der menschlichen Seele gleich sind den Fähigkeiten des Körpers, jene mithin um so geschickter ist, von recht vielen Dingen sich Vorstellungen zu machen, je empfänglicher dieser für Dispositionen von verschiedener Art, so muß die Idee von allem, was das Wirkungsvermögen unsers Körpers vermehrt oder vermindert, befördert oder einschränkt, auch das Denkvermögen unsrer Seele vermehren oder vermindern, befördern oder einschränken. Es kann sonach, wie hieraus zu ersehen ist, die Seele große Veränderungen erfahren, und bald von geringerer zu größerer Vollkommenheit, bald von dieser zu jener übergehen, woraus sich eben die Affecten von Freude und Leid, oder von Vergnügen und Mißvergnügen erklären lassen.

Aus der Verbindung mit der Idee von den äußern, diese Affecten erregenden Ursachen, entstehen die Liebe und der Haß. Alle Affecte lassen sich nach Spinoza auf die drei Grundaffecten (affectus primitivos s. primarios) der bewußten oder bewußtlosen Begierde, d. h. des auf die Seele und den Körper zugleich bezogenen, auf die Selbsterhaltung gerichteten Strebens (cupiditas) der Freude und des Leides zurückführen. Unter allen Affecten nun, welche auf das thätige Leben der Seele sich beziehen, giebt es außer der Freude und dem Triebe der Selbsterhaltung, keine andern weiter.

Wie Spinoza Affecte der Thätigkeit und des Leidens, so unterscheidet er auch gute und schlechte Affecten (affectus bonos et malos). Unter Affecten der erstern Art versteht er ohne Zweifel keine andern als die, welche mit den Vorschriften der menschlichen Vernunft übereinstimmen, unter den letztern dagegen diejenigen, welche diesen Vorschriften zuwider sind. Da nun die

Die Seligkeit, welche das Bewußtſeyn einer ſolchen Erkenntniß zur Frucht giebt, iſt auch nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt; — auch fühlen wir uns nicht ſelig darum, weil wir die Begierden einſchränken, ſondern im Gegentheil können wir unſre Begierden beſchränken, weil wir dieſe Seligkeit genießen. (Propos. XLII. p. 5.)

Im Beſitze derjenigen vollkommenen Erkenntnißart, wonach die Dinge unter der Form der Ewigkeit betrachtet werden, liegt zugleich die Gewißheit von der Ewigkeit der Seele ſelbſt, demjenigen Theile nach, welcher, als ein ewiger modus des Denkens, ein Theil des ewigen und unendlichen göttlichen Verſtandes iſt. Dieſer Theil der Seele, der Verſtand nämlich, iſt auch allein der vollkommenere, als das thätige Princip in der Seele; indeſſen ihr vergänglicher Theil, das Einbildungs- und Erinnerungsvermögen, welche mit dem Tode des Leibes zugleich abſterben, der bloße paſſive Theil der Seele iſt.

Dieſen beſſern und unvergänglichen Theil unſrer ſelbſt, den Verſtand oder die Vernunft, ſo viel wir nur immer vermögen, zu vervollkommnen, wird demnach der letzte Zweck des, von der Vernunft in ſeinem Streben und Handeln geleiteten und beherrſchten Menſchen ſeyn. In dieſem, auf die Verbeſſerung und Vervollkommnung des Verſtandes gerichteten höchſten Streben allein, dem der vernünftig Denkende und Handelnde alle andern Beſtrebungen unterordnet, und ſie alle danach zu moderiren bemüht iſt, beſteht auch zugleich die höchſte Glückſeligkeit oder die Seligkeit des Menſchen, d. i. die Ruhe und Zufriedenheit der Seele. Dieſe Seelenruhe (animi acquiescentia) entſpringt aus der anſchauenden Erkenntniß Gottes, ſeines Weſens, ſeiner Eigenſchaften, und aller der Handlungen, die aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur ſelbſt folgen, einer Erkenntniß, die wir allein nur jenem höchſten, auf die Verbeſſerung unſers Verſtandes abzweckendem Streben verdanken. Es giebt daher auch kein vernunftgemäßes Le-

ben ohne Erkenntniß und Einſicht, und alle Dinge ſind nur in ſo weit gut, als ſie dem Menſchen dazu dienen, ein inneres geiſtiges Leben zu genießen, welches durch Erkenntniß beſtimmt wird. Was dagegen den Menſchen in dem Geſchäft der Verbeſſerung der Vernunft, und in dem Genuſſe eines vernünftigen Lebens ſtöret und behindert, das allein nur werden wir ein Uebel nennen. Da nun aber alles, wovon der Menſch die wirkende Urſache iſt, nothwendig gut iſt, d. i. alle ſeine Beſtrebungen und Handlungen gut ſind, die aus ſeiner eigenen intelligenten Natur allein folgen, und von dem activen Vermögen derſelben zeugen, ſo kann dem Menſchen etwas Uebles immer nur von äußern Dingen widerfahren, inſofern er nämlich ein Theil der Natur iſt, deren Geſetzen die menſchliche Natur ſich zu unterwerfen, und der ſie auf unendliche Weiſe ſich zu bequemen genöthiget wird. Aber dennoch werden wir alles, was uns Widriges begegnet, gleichmüthig ertragen, wofern wir nur klar und deutlich einſehen, daß wir ein Theil der Natur ſind, deren Ordnung wir folgen, und daß mithin unſer eigenes Vermögen der Thätigkeit ſo weit ſich nicht erſtrecke, um vermeiden zu können, was von außen auf uns einwirkt. In dieſem Gefühl unſrer Abhängigkeit von der ganzen Natur wird der beſſere, in Einſicht und Erkenntniß beſtehende Theil unſrer ſelbſt, ſich völlig beruhigen, und in dieſer Acquieſcenz zu verharren ſich beſtreben. Denn ſofern wir von deutlicher Einſicht und Erkenntniß in unſerm Leben geleitet und beſtimmt werden, können wir nichts begehren und wollen, als das nur, was nothwendig iſt; auch können wir nicht abſolut, ſondern nur in dem von uns klar erkannten Wahren unſre Befriedigung finden. Inſofern wir dieſes nur erkennen, ſtimmt auch das Streben unſers beſſern Theils mit der Ordnung der geſammten Natur überein.

In dieſer Erkenntniß der Uebereinſtimmung oder des Einsſeyns der Seele mit der ganzen Natur hatte Spinoza bereits in ſeinem Tractat von der Verbeſſerung des menſchlichen Verſtandes, die Vollkommenheit

der menſchlichen Natur geſucht, und die Erlangung dieſer Vollkommenheit für das hohe, preißwürdige Ziel erklärt, das er ſeinem ganzen Streben, und insbeſondre ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit geſetzt. Eine genaue und ausführliche Unterſuchung über dieſe, in der Gemeinſchaft oder Uebereinſtimmung der Seele mit der geſammten Natur beſtehende, menſchliche Vollkommenheit ſollte, wie er dort verſichert, an ſeinem Orte vorgenommen werden. Das Werk, worauf er, als den Ort dieſer ausführlichern Unterſuchung, hinweiſet, iſt alſo kein anderes, als die Ethik, in welcher eben Spinoza die große Aufgabe: worin die höchſte Vollkommenheit und Glückſeligkeit des Menſchen beſtehe, auf dem Wege der Wiſſenſchaft und Dialektik, unter Vorausſetzung der Einheit und Identität der Principien des Denkens und des Seyns, ſo wie auch der Principien des Erkennens und des Handelns, auf eine befriedigende Weiſe gelöſt zu haben glaubte.

Wir ſind unſerm ſpeculativen Ethiker auf dem uns vorgezeichneten Wege, der zwar ſicher, aber doch nicht ſo leicht, nicht ohne große Schwierigkeit zu dem preißwürdigen Ziele führen ſoll, nachgegangen. Die auf dieſem Wege gemachte Bekanntſchaft mit den weſentlichen Hauptlehren ſeines Syſtems wird nun wohl hinreichen können, uns ein richtiges und beſtimmtes Urtheil über den eigenthümlichen Charakter und Geiſt deſſelben zu bilden, und zugleich zu wiſſen, welche Stelle wir ihm unter den verſchiedenen pantheiſtiſchen Syſtemen älterer und neuerer Zeit anzuweiſen haben.

Vergleichen wir zuvörderſt den Spinozismus in Anſehung der Form und Methode der Ausbildung ſeiner pantheiſtiſchen Grundanſicht von Gott und der Welt mit der Ausbildungsweiſe, welche dieſelbe Anſicht in andern Syſtemen dieſer Art erhalten, ſo iſt ohnſtreitig der Vorzug auf der Seite des erſtern, obgleich wir nicht dem Urtheile Fr. Schlegel's beipflichten können, wel-

cher keinen Anſtand nimmt, den Spinozismus für das der Form und Conſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus zu erklären. Denn die von Manchem ſo hoch geprieſene Conſequenz des Spinozismus in Befolgung einer ſtrengen, logiſch-mathematiſchen, unter Leitung von lauter reinen Verſtandesbegriffen und Grundſätzen fortſchreitenden Methode, wodurch eben der täuſchende Schein von Gründlichkeit und innerer Einheit erzeugt wird, möchte doch wohl, wie der Verf. der lehrreichen und intereſſanten Geſpräche über das Böſe, Profeſſor Herbart, davon urtheilt, weit mehr nur eine bloße Conſequenz der Anſicht, als eine Conſequenz des Syſtems ſeyn. Nach dieſes unbefangenen und ſcharfen Kritikers ſtrengem, aber gewiß nicht ungerechtem Urtheile iſt der Spinozismus, als Syſtem betrachtet: „ein unzuſammenhängendes, auf gar keiner Grundlage ruhendes Flickwerk, in welchem die Conſequenz des Syſtems vermißt wird, da die Hauptgedanken darin nicht einmal zu einander paſſen, viel weniger aus einander folgen.“ Daß dieſes Urtheil gar nicht ungegründet ſey, kann uns ſchon, ohne alle darüber anzuſtellende genauere und ins Einzelne gehende Prüfung, das Syſtem ſelbſt bezeugen, ſobald wir nur die Hauptgedanken in demſelben gegen einander halten, um das Syſtem auch hiernächſt ſeinem Inhalte und der Sache nach, wie und wodurch es ſich in dieſem Betracht von allen andern Arten des Pantheismus unterſcheidet, richtig und genau aufzufaſſen.

Daß die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im Spinozismus nicht die Form eines Emanationsſyſtems angenommen, erhellet zur Genüge aus dem Grundcharakter des erſtern, als einer Lehre der Immanenz im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne. Mögen daher immerhin — wie unter andern auch Tiedemann meint — Spinoza's Lehren aus der Quelle des Cabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems geſloſſen ſeyn, ſo hat doch dieſes Syſtem durch die metaphyſiſche Umbildung im Spinozismus gänzlich den ihm eigenthümlichen Charakter verloren, und iſt zu

einem Syſtem der Immanenz umgeſtaltet worden. Wie denn auch Tiedemann ſelbſt dieſes einräumt, indem er bemerkt, es entferne ſich unſer Philoſoph von den Cabbaliſten und Alexandrinern darin, daß er keine ſtufenweiſen Erzeugungen aus Gott annehme; — daß er nicht ſage, ſie ſind aus ihm, ſondern ſie ſind in ihm, als Attribute und Modificationen.

Um nun aber beſtimmt angeben zu können, zu welcher von den verſchiedenen Hauptformen des Pantheismus die ſpinoziſche Lehre der Immanenz gehöre, dürfen wir nur den ihr eigenen Charakter mit den Eigenthümlichkeiten vergleichen, wodurch die verſchiedenen, im 2ten Abſchnitte des erſten Bandes von uns bereits aufgeſtellten und beſchriebenen Hauptarten unter einander ſelbſt ſich auszeichnen. Aus dieſer Vergleichung wird es uns ſofort einleuchten, daß der Spinozismus kein bloß logiſcher oder ontologiſcher, aus der reinen und einfachen Idee des Seyns ohne alle weitere Beſtimmungen, als ſeinem Grundgedanken und Princip, ſich entwickelnder Pantheismus ſey, ſondern ein dynamiſcher, durch Verbindung jener Idee des Seyns mit der Idee von Kraft und Wirkſamkeit, unter Vermittelung des Subſtanzbegriffes. Und dieſer dynamiſche Pantheismus der ſpinoziſchen Lehre, in welchem das Urweſen und der Urgrund aller Dinge, als die causa formalis, d. h. als die Eine und einzige, von Seiten ihrer Eigenſchaften und deren vielen und mannichfaltigen Accidenzen betrachtete Subſtanz, nicht nur Alles iſt, ſondern, als die alleinige Urkraft, und als die abſolute, mit dem actuoſen Weſen identiſche Macht, d. h. als die causa efficiens, auch alles kann und wirket, hat hier, aus einem andern Geſichtspuncte noch ſeinen eigenthümlichen Charakter beurtheilend, die Form eines Pantheismus von der dualiſtiſchen Art erhalten. Denn durch die von ihm zuerſt vorgenommene reine Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Weſen, begründete Spinoza — wie Jacobi dieſes als die eigentliche große philoſophiſche That des ſtillen und

tiefen Denkers rühmt — ſchöpferiſch ſein neues Syſtem, als ein Syſtem der abſoluten Identität des Seyns und Bewußtſeyns oder Denkens, indem er ſogleich in ſeiner zweiten Definition (im erſten Theile der Ethik) als eine für ſich klare, keines Beweiſes bedürfende Grundwahrheit den Doppelſatz aufſtellte: das denkende Weſen könne ſo wenig aus dem ausgedehnten Weſen als eine Folge, Modification oder Wirkung hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Weſen aus dem denkenden; aber ſie ſeyen beide doch in der alleinigen, untheilbaren, an ſich ſelbſt weder denkenden noch ausgedehnten Subſtanz nothwendig und von Ewigkeit her vereiniget, ſeyen conſubſtanziell, und verhielten ſich zu einander wie Seyn und Bewußtſeyn, oder Denken.

Daß nun aber der Spinozismus ein dualiſtiſcher Pantheismus nur von derjenigen Art ſey, die wir am angezeigten Orte (dem 2ten Abſchnitt des erſten Bandes) die empiriſch-dualiſtiſche Form genannt, und daſelbſt ihrer Eigenthümlichkeit nach beſchrieben haben, darüber kann ein unbefangener, und das Syſtem von allen Seiten genau durchforſchender Blick uns nicht zweifelhaft laſſen. Was wir dort (S. 66 — 69) als das Eigenthümliche eines pantheiſtiſchen Syſtems von dieſer niedern, empiriſch-dualiſtiſchen Form beſchrieben haben, trifft vollkommen den Spinozismus, welcher von dem niedern, nicht über die Sinnenwelt als eine Welt des Seyns und Weſens der Dinge unter den Formen und Bedingungen des Raumes und der Zeit ſich erhebenden Standpuncte, alles Seyn und Wirken überhaupt von Raum und Zeit als Formen der Dinge an ſich abhängig macht, und mithin auch das Urweſen und die abſolute Urſache der Dinge den Bedingungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit in ihrem Seyn und Wirken unterwirft.

Wenn nun aber zufolge dieſer ſinnlichen Vorſtellungsart des von Raum und Zeit, als Formen der Dinge an ſich, abhängigen Seyns und Wirkens des Urweſens und Urgrundes, der Unterſchied des Unend-

lichen und des Endlichen doch lediglich nur ein quantitativer Unterſchied iſt, der Qualität nach hingegen das Seyn der Dinge immer das Seyn Gottes bleibt; trifft denn nicht den Spinozismus mit allem Recht der Vorwurf einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt, und kann er dieſem Vorwurfe auf irgend eine Weiſe entgehen? —

Indem wir dieſe Frage aufwerfen und zur Entſcheidung uns vorlegen, berühren wir damit abermals den Punct, in deſſen Erörterung wir uns ſchon einigermaßen gleich im erſten Abſchnitte eingelaſſen hatten, als überhaupt und vorläufig nur erſt die Rede davon war, ob der Spinozismus unter die Kategorie der pantheiſtiſchen Syſteme aufzunehmen ſey? Wenn auch wir dort die ſpinoziſche Lehre des Begriffenſeyns der Dinge in Gott nicht für eine völlige Identification Gottes und der Dinge wollten angeſehen wiſſen, ſofern unter dieſer völligen Identification das Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit des Unendlichen und des Endlichen ſoll verſtanden werden, ſo glauben wir doch noch keineswegs zugleich zugeſtehen zu müſſen, daß auf dieſe Weiſe die Dinge ſchon weit genug, ja abſolut von Gott getrennt worden. Die Entfernung einer völligen Identification, als Gleichheit oder Einerleiheit, iſt noch gar nicht die Aufhebung aller Identification überhaupt in jedem Betracht; nicht in derjenigen Beziehung und Bedeutung, in welcher das Identificiren darum noch kein Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit iſt. Wir können daher einerſeits gar wohl mit Reinhold u. a. behaupten: es beſtehe die Aufgabe der Philoſophie nach der Anforderung, wie des Xenophanes und des Bruno, ſo nicht minder auch nach der Anforderung Spinoza's und Schelling's ſelbſt, im Aufweiſen der unbedingten Einheit des Unendlichen und des Endlichen, und doch zugleich mit Schelling anerkennen, daß dieſe Anforderung keineswegs bis zu einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer gehen

dürfe, weil, ohne Mißverſtändniß des Geſetzes der Identität, eine Lehre der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen nicht zu verwechſeln iſt mit einer Lehre der Gleichheit und Einerleiheit beider. In eine ſolche Lehre der Gleichheit und Einerleiheit geht nun freilich wohl der Spinozismus nicht aus, und wir können den Spinoza nicht ſo geradezu beſchuldigen, daß bei ihm ſogar das einzelne Ding Gott gleich ſey, da er nicht einmal den Inbegriff aller einzelnen Dinge zuſammengenommen Gott gleich ſetzt. Und doch findet ſich bei Spinoza, wie auch Schelling nicht in Abrede ſeyn kann, der Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ſey, ja ſelbſt die Behauptung: das einzelne Weſen ſey die Subſtanz ſelbſt, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen betrachtet. Wie erklären wir uns nun dieſe räthſelhaft ſcheinenden Aeußerungen des Spinoza, ſo, daß ſie ihm doch nicht für Behauptungen einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, d. h. einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer, oder der Gleichheit und Einerleiheit beider, können und dürfen ausgelegt werden? — Ueber die ſpinoziſche, das Verhältniß der Dinge zu Gott betreffende Vorſtellungsart will uns Schelling durch folgende Bemerkung eine nähere Aufklärung geben. Setzen wir, ſagt er (S. 411 der Abhandlung über die menſchliche Freiheit u. ſ. w.) die unendliche Subſtanz = A, dieſelbe in einer ihrer Folgen betrachtet = $\frac{A}{a}$, ſo iſt das Poſitive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deswegen $\frac{A}{a}$ = A, d. h. daß die unendliche Subſtanz in ihrer Folge betrachtet, mit der unendlichen Subſtanz ſchlechthin betrachtet, einerlei ſey.

Mit dieſer Deutungsweiſe hat uns allerdings der neuere abſolute Identitätslehrer das ganze Geheimniß des Spinozismus aufgeſchloſſen, und uns mit dem ei-

genthümlichen Geiſte und Charakter dieſes pantheiſtiſchen Syſtems vertraut gemacht. Denn daß die ſo eben gegebene Anſicht mit dem Spinozismus nicht nur unverträglich, ſondern vielmehr die einzig richtige Anſicht ſey, durch welche der innerſte Geiſt dieſer Lehre ſich ausſpricht, davon muß uns jeder unbefangene Blick, den wir auf die, in unſrer verſuchten Darſtellung des ſpinoziſchen Syſtems enthaltenen Hauptlehrſtücke deſſelben in ihrem Zuſammenhange unter einander werfen mögen, zur Genüge überzeugen. Dieſe Ueberzeugung läßt uns daher auch ohne Bedenken dem Urtheile beipflichten, welches ein neuerer eben ſo gründlicher als unbefangener Kenner und Kritiker (in der, in die Leip. L. Z. eingerückten Recenſion des erſten Bandes dieſer Schrift) über den Spinozismus fällt, wenn er die Seele deſſelben, aber auch freilich zugleich ſeinen Grundfehler in einem überall wiederkehrenden, durch Nichts begründeten und vertheidigten Quatenus findet, d. h. in einem beliebigen Betrachten in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer und von jener Seite, ohne irgend eine genügende Nachweiſung über den Urſprung und die Möglichkeit aller dieſer vielen Seiten. — Wirklich iſt uns auch dieſes Quatenus überall begegnet auf dem Wege, welcher uns zu Spinoza's pantheiſtiſcher Weltanſicht geführt hat, und wir haben geſehen, wie ſich Spinoza dieſes Quatenus immer als eines mächtigen Zauberwortes zu bedienen wußte, ſo oft er mit ſeinem Begriffe von Gott eine Verwandlung vornehmen, und uns den Gegenſtand deſſelben von einer neuen Seite, oder in einer neuen Beziehung zeigen wollte.

In der Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes hatte Spinoza Gott definirt als das ens unicum, infinitum, d. i. als das omne esse, et praeter quod nullum datur esse. Zum richtigen Verſtändniſſe der ſo beſchriebenen Idee von Gott war noch die Bemerkung hinzugefügt worden, daß unter dieſer Einzigkeit und Unendlichkeit (des göttlichen Alleyns) nicht

Eigenſchaften Gottes zu verſtehen ſeyen, welche das Weſen deſſelben ausdrücken, wie er in der Philoſophie (ſeiner Ethik nämlich) zeigen werde.

Als das AllEine Seyende, außer welchem es kein Seyn giebt, iſt hier Gott offenbar der Gegenſtand einer abſoluten Betrachtungsweiſe, denn dieſe Idee bezieht ſich auf Gott, ſofern derſelbe als das Abſolute, oder die abſolute Realität ſchlechthin, ohne alle weitere Beſtimmung, gedacht wird. In dieſer abſoluten Betrachtungsweiſe des Abſoluten verſchwinden alle Gegenſätze, auch der des urſprünglichen und des abgeleiteten Seyns; — denn es iſt alles Seyn lediglich darum, weil es Seyn iſt, an ſich ſelbſt auf die völlig gleiche Weiſe göttlich. Dem, die ganze Sphäre der Wirklichkeit allein und ganz erfüllenden, der Qualität nach vollkommen ſich ſelbſt gleichen, indifferenten göttlichem Seyn iſt kein anderes, der Beſchaffenheit nach von demſelben verſchiedenes Seyn, ſondern lediglich das Nichtſeyn entgegengeſetzt.

Aus dieſer Unbeſtimmtheit und Indifferenz eines, der Qualität nach ſchlechterdings unbeſtimmten Gegenſtandes des Denkens, unter der einfachen Idee des abſolut und allein Realen, das weſentlich ſelbſt das Seyn iſt, läßt Spinoza ſeinen Gott hervortreten, indem er ihn mit dem Charakter einer Subſtanz bekleidet, und dergeſtalt die erſte Differenz in die Indifferenz bringt. Dieſe erſte Differenz iſt die zwiſchen urſprünglichem und abgeleitetem Seyn, herbeigeführt durch Beſtimmung des Seyns in der zwiefachen Qualität eines ſubſtanziellen und eines bloß accidentellen Seyns, in welche doppelte Art und Qualität der Exiſtenz ſonach das, die ganze Sphäre der Wirklichkeit umfaſſende und erfüllende göttliche Seyn auseinander geht und ſich theilt. Mit jenem Gegenſatze zwiſchen Urſeyn und abgeleitetem Seyn, welchem der Begriff des Verhältniſſes zwiſchen Subſtanz und Accidenz, wodurch das AllEine abſolut Reale qualitative näher beſtimmt worden, zum Grunde liegt, treten nunmehr zugleich die Ge-

ſind nun zwar in Gott von einander zu ſcheiden und zu unterſcheiden. Aber dieſe Scheidung und Unterſcheidung iſt doch keine abſolute Trennung, indem die Entgegengeſetzten alle in dem Einen und unendlichen göttlichen Allſeyn durch das Band der Einheit und Identität, dem Geſetze derſelben gemäß, vereiniget ſind. Es iſt und bleibt daher in der ſpinoziſchen Lehre einer Scheidung ohne Trennung immer Ein und daſſelbe Weſen, welches bald als das abſolut, bald als das nur in ſeiner Art Unendliche, bald endlich ſogar nur als ein einzelnes endliches Ding ens finitum, determinatum und affectum) ſich darſtellt, je nachdem es entweder als Subſtanz ſchlechthin, oder als Subſtanz in ihren ewigen und unendlichen Folgen, der unendlichen Endlichkeit, oder endlich als Subſtanz in irgend einer ihrer vorübergehenden und vergänglichen Folgen (den einzelnen Dingen von begränzter Exiſtenz in der Zeit, als ihren endlichen modis) betrachtet wird. In einem ſolchen beliebigen Betrachten in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer oder jener Seite, welches die Seele des Spinozismus iſt, liegt nun aber auch zugleich ſein Grundfehler ganz offen da, wie der nämliche von uns angeführte Kritiker des ſpinoziſchen Syſtems mit allem Recht bemerkt. Denn wohl ſuchen wir überall hier vergebens eine genügende Nachweiſung über den Urſprung und die Möglichkeit aller dieſer vielen Seiten. Wir ſehen vielmehr, wie die ganze dialektiſche Kunſt unſers Metaphyſikers vor Allem damit beſchäftigt iſt, die an ſich leere, unfruchtbare und unbeſtimmte Idee von Gott, als dem Abſolutrealen, mit allem dem reichlich auszuſtatten, was ihm die Erfahrung als ein Reales von beſtimmter Art nnd Qualität darbot, um das alles, was er a posteriori hergenommen, und womit er jene Idee angefüllt und bereichert hatte, ſodann dem Scheine nach a priori aus derſelben ableiten zu können. Mit einem Worte: Spinoza trägt die geſammte natura naturata, wie ſie uns in der Erfahrung nach ihren beſtimmten Qualitäten, Wirkungen und Veränderungen und deren

Gesetzlichkeit gegeben und bekannt ist, in seine absolut unendliche, aber an sich unbestimmte Substanz und natura naturans hinein, um sie sodann aus ihr, als einer mit bestimmten Attributen und Kräften versehenen, formalen und wirkenden, nach gewissen bestimmten Gesetzen der Nothwendigkeit handelnden Ursache, entwickeln und herleiten zu können.

Von wie vielen und verschiedenen Seiten nun aber auch, in dieser oder jener Beziehung, Spinoza uns seinen Gott darstellen kann, nachdem er ihm an Attributen und Kräften, und an besondern Bestimmungen und Wirkungsweisen dieser Eigenschaften und Kräfte alles verliehen, was die Erfahrung zu dieser Ausstattung ihm darbot, so vermissen wir doch Eine Hauptseite in der Betrachtung des göttlichen Wesens: die moralische. Denn obgleich Spinoza seinen Gott auch selbst mit den Prädicaten des Verstandes und Willens begabt, indem er ihn zum Besitze derselben gelangen läßt, zwar nicht sofern er als Substanz schlechthin, und als natura naturans, sondern nur, sofern er als die denkende Substanz in ihren Folgen und Producten, d. h. in ihren Modificationen betrachtet wird, so ermangelt dieser göttliche Wille doch gänzlich der Freiheit des Handelns. Als zur natura naturata, gleich dem mit ihm identischen göttlichen Verstande gehörend, er mag nun als endlich, oder auch als unendlich gedacht werden, erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Handeln bestimmt wird; er kann mithin keine freie, sondern nur eine nothwendige und determinirte (coacta) Ursache genannt werden.

Handelt nun hiernach Gott nicht nach der Freiheit des Willens, so wenig als man von ihm sagen kann, daß er nach der Freiheit der Bewegung und Ruhe handle, da Verstand und Wille sich eben so zur Natur Gottes verhalten, wie Bewegung und Ruhe und alles übrige Natürliche, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und von derselben zum Existiren und zum Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird; — ist also

genfälle der Einheit und der Vielheit, des Seyns und des Werdens hervor; die Einheit und das Seyn, das unwandelbare nämlich und unentſtandene Seyn an ſich, als das der Subſtanz eigenthümliche Grundweſen, die Vielheit dagegen und das Werden als die Art und Beſchaffenheit des Realen der Accidenzen der Subſtanz, die zu dieſer ſich verhalten, wie die Folgen zu ihrem Grunde, und wie die Wirkungen zu ihrer Urſache und deren Cauſſalität.

Dieſer Unterſcheidungen in der Idee des Realen in Anſehung der Art und Qualität deſſelben ohngeachtet, muß aber doch von Gott, ſo gewiß er weſentlich das Seyn ſelbſt iſt, und als das omne esse, das AllEine des Seyns, außer welchem es überall kein Seyn von irgend einer Art und Qualität giebt, die ganze Sphäre der Wirklichkeit erfüllt, jede Art und Qualität des Seyns prädicirt werden können: die Vielheit, wie die Einheit, das unentſtandene Seyn wie das entſtandene, oder das Werden; — alles dieſes nur freilich nicht in einer und derſelben Bedeutung und Beziehung. Gott iſt, wird Spinoza ſagen können, alle Dinge (est res cunctae, oder, wie der Urheber des neuern abſoluten Identitätsſyſtems, Schelling, dieſes Ausdrucks lieber ſich bedient, est res cunctas); ja er iſt ſelbſt jedes einzelne Ding insbeſondre, aber nur nicht, ſofern er als die abſolut unendliche Subſtanz ſchlechthin, ſondern lediglich ſofern er als eben dieſelbe in ihren Folgen, d. h. von Seiten ihrer Accidenzen oder Modificationen betrachtet wird. In dieſer letztern Beziehung und Betrachtungsweiſe iſt Gott nicht Gott im eminenten Sinne, er mag nun entweder als die Totalität aller einzelnen Dinge zuſammengenommen, oder auch gar nur als jedes einzelne Ding insbeſondre betrachtet werden. Denn auch in dieſer Beziehung betrachtet Spinoza, wie wir gefunden haben, die göttliche Subſtanz, ſofern ſie jedes einzelne endliche Ding insbeſondre iſt, nicht ſchlechthin zwar, aber wohl relativ auf anderes Einzelnes, und ſo fort ins Unendliche.

An diesem beliebigen Betrachten des Göttlichen in diesem oder jenem Bezuge, von dieser oder jener Seite, sofern die göttliche Natur bald als absolut und frei, bald auf gewisse Weise als determinirt zum Handeln, und als afficirt (Deus non quatenus infinitus, sed quatenus affectus est) betrachtet wird, verräth sich denn auch die proteusartige Natur des Pantheismus am allerauffallendsten im Spinozismus. Wo diese Lehre des ἓν καὶ πᾶν als eine Wissenschaft der Göttlichkeit des All sich geltend zu machen sucht in derjenigen allseitigen Bedeutung und Beziehung, wonach nicht nur das Ganze als Ganzes, sondern auch der Theil und das Einzelne für sich göttlich ist. Denn der Gott des Spinoza ist ja Alles in Allem, und wirket auch Alles in Allem, im Ganzen wie im Einzelnen; er vermag darum die verschiedensten Gestalten anzunehmen, und uns bald diese bald jene Seite zuzukehren, von welcher er sich unsrer Betrachtung darstellt.

Unter dem unbestimmten Charakter der absoluten Indifferenz, als des Nichtseyns aller Gegensätze, oder das Weder — Noch, wird uns Gott vorgestellt, wenn und sofern wir in ihm nichts weiter zu betrachten finden, als das qualitätenlose, von allen Gegensätzen geschiedene, einfache Wesen des Seyns (das omne esse, praeter quod nullum datur esse).

In seinen vielen und mannichfaltigen relativen Beziehungen dagegen zeigt sich uns der spinozische Gott als die absolute Einheit und Identität aller Gegensätze, als das Band (die copula) des Seyns und Bewußtseyns, oder des Denkens, des Wesens und der Eigenschaften, der Substanz und ihrer Accidenzen, des Unendlichen und des Endlichen, der natura naturans und der natura naturata, der Productivität und des Products, auch des Thuns und des Leidens; jenes, sofern die göttliche Natur als absolut, als frei und undeterminirt; dieses, sofern sie zum Handeln auf gewisse Weise als determinirt betrachtet wird. Alle diese und andre einander entgegengesetzte Prädicate und Bestimmungen

ſind nun zwar in Gott von einander zu ſcheiden und zu unterſcheiden. Aber dieſe Scheidung und Unterſcheidung iſt doch keine abſolute Trennung, indem die Entgegengeſetzten alle in dem Einen und unendlichen göttlichen Allſeyn durch das Band der Einheit und Identität, dem Geſetze derſelben gemäß, vereiniget ſind. Es iſt und bleibt daher in der ſpinoziſchen Lehre einer Scheidung ohne Trennung immer Ein und daſſelbe Weſen, welches bald als das abſolut, bald als das nur in ſeiner Art Unendliche, bald endlich ſogar nur als ein einzelnes endliches Ding (ens finitum, determinatum und affectum) ſich darſtellt, je nachdem es entweder als Subſtanz ſchlechthin, oder als Subſtanz in ihren ewigen und unendlichen Folgen, der unendlichen Endlichkeit, oder endlich als Subſtanz in irgend einer ihrer vorübergehenden und vergänglichen Folgen (den einzelnen Dingen von begränzter Exiſtenz in der Zeit, als ihren endlichen modis) betrachtet wird. In einem ſolchen beliebigen Betrachten in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer oder jener Seite, welches die Seele des Spinozismus iſt, liegt nun aber auch zugleich ſein Grundfehler ganz offen da, wie der nämliche von uns angeführte Kritiker des ſpinoziſchen Syſtems mit allem Recht bemerkt. Denn wohl ſuchen wir überall hier vergebens eine genügende Nachweiſung über den Urſprung und die Möglichkeit aller dieſer vielen Seiten. Wir ſehen vielmehr, wie die ganze dialektiſche Kunſt unſers Metaphyſikers vor Allem damit beſchäftigt iſt, die an ſich leere, unfruchtbare und unbeſtimmte Idee von Gott, als dem Abſolutrealen, mit allem dem reichlich auszuſtatten, was ihm die Erfahrung als ein Reales von beſtimmter Art nnd Qualität darbot, um das alles, was er a posteriori hergenommen, und womit er jene Idee angefüllt und bereichert hatte, ſodann dem Scheine nach a priori aus derſelben ableiten zu können. Mit einem Worte: Spinoza trägt die geſammte natura naturata, wie ſie uns in der Erfahrung nach ihren beſtimmten Qualitäten, Wirkungen und Veränderungen und deren

man habe den Spinozismus verklärt, nicht gelten lassen wollte, vielmehr meinte: „man habe ihn im Gegentheil „nur getrübt und verfälscht, da die neuern, aus dem „scharfen und folgerechten Denker geschöpften Werke, „voll Schwindel und Bethörung, statt der Lehre nur „Geschwätz gäben; der ehrwürdige Vater sitze verkindischt „da, und erzähle Mährchen.“

Druckfehler des ersten Bandes.

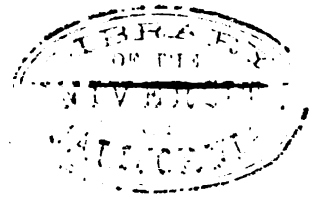
Seite 2.	Zeile 6	v. u.	statt	Meliſſes lies Meliſſos
— 4.	— 10	v. u.	ſt.	Buddheismus l. Buddhaismus
— 6.	— 2	v. u.	ſt.	Verſöhnen l. Verſöhner
— 8.	— 17	v. u.	ſt.	Wie l. Wir
— 9.	— 4	v. o.	ſt.	Naturereigniß l. Naturerzeugniß
— 24.	— 18	v. o.	ſt.	aber l. eben
— 33.	— 1	v. u.	ſt.	auch l. auf
— 43.	— 12	v. u.	ſt.	Untergange l. Uebergange
— 46.	— 13	v. o.	ſt.	Furcht l. Frucht
— 49.	— 10	v. u.	ſt.	gründlichen l. grundloſen
— 62.	— 2	v. u.	ſt.	nach l. noch
— 67.	— 38	v. u.	ſt.	der l. den
— 73.	— 2	v. u.	ergänze das fehlende in vor dem Worte: allen	
— 95.	— 9	v. u.	ſt.	acta l. actu
— 100.	— 15	v. u.	ſt.	derſelben l. demſelben
— 102.	— 1	v. o.	ſt.	unveränderlichen l. veränderlichen
— 106.	— 1	v. o.	ſt.	aber l. eben
— 125.	— 4	v. u.	ſt.	in Räume l. im Raume
— 130.	— 12	v. o.	ſt.	Homogenität l. Homogeneität
— 132.	— 17	v. u.	ſt.	ovales l. reales
— 143.	— 7	v. u.	ſt.	Larve l. Leere
— 153.	— 18	v. o.	ſt.	Homogenität l. Homogeneität
— 158.	— 12	v. u.	ergänze hinter dem Worte: Idee das ausgelaſſene Comma	
— 168.	— 3	v. o.	ſt.	Theogenie l. Theogonie
— 195.	— 2	v. u.	ſt.	Unreinheit l. Ureinheit
— 206.	— 16	v. o.	ſt.	vorgehende l. vergehende
— 216.	— 6	v. o.	ſt.	werden l. worden

Druckfehler des zweiten Bandes.

Seite	3.	Zeile	5	v. o.	ſtatt Mayer lies Majer
—	4.	—	19	v. u.	ſt. Athorveda l. Atharveda
—	6.	—	6	v. o.	ſt. Urkunde l. Urkunden
—	7.	—	5	v. u.	ſt. Mayer l. Majer
—	9.	—	3	v. u.	ſt. Weſen l. Weiſen.
—	11.	—	12	v. o.	ſt. Wirken l. Werken
—	14.	—	8	v. o.	ſt. der l. dar
—	15.	—	16	v. o.	ſt. Veda l. Vedas
—	16.	—	6	v. u.	ſt. Periöden l. Periode
—	17.	—	19	v. o.	ſt. eben l. oben
—	19.	—	9	v. u.	ſt. Ankuetil l. Anquetil
—	22.	—	9	v. o.	ſt. Vedam l. Veda
—	23.	—	12	v. o.	ſt Somaveda l. Samaveda
—	31.	—	19	v. o.	ſt. das l. des
—	31.	—	5	v. u.	ſt. Seelen l. Strahlen
—	36.	—	4	v. o.	ſt. ausgeſchloſſen l. ausgefloſſen
—	38.	—	5	v. u.	ſt. deren l. von denen
—	41.	—	11	v. o.	ſt. kennen l. können
—	42.	—	10	v. o.	ſt. Sittengeſeß l. Sittengeſetz
—	42.	—	19	v. o.	ſt. Bemerkungen l. Bemerkung
—	43.	—	10	v. o.	ſt. Zahloſe l. Zahlloſe
—	48.	—	8	v. u.	ſt. Incernation l. Incarnation
—	52.	—	17	v. u.	ſt. das l. daß
—	60.	—	18	v. o.	ſt. gedachten l. getriebenen
—	83.	—	13	v. o.	ſt. um l. und
—	90.	—	17	v. o.	ſt. αὐων l. αἰων
—	91.	—	9	v. u.	ſt. ausführt l. ausgeführt
—	95.	—	2	v. u.	ſt. wiederſtrebt l. widerſtrebt
—	103.	—	4	v. u.	ſt. numenon l. noumenon
—	109.	—	9	v. u.	ſt. das Alls l. des All
—	123.	—	9	v. o.	ſt. Mobificationen l. Mobificationen
—	130.	—	1	v. u.	ſt. die l. der
—	160.	—	1	v. o.	ſt. augefaßt l. aufgefaßt
—	164.	—	18	v. u.	ſt. Makrokosmus l. Makrokosmos
—	164.	—	13	v. u.	ſt. müßte l. mußte
—	165.	—	9	v. u.	ſt. der l. die
—	169.	—	17	v. u.	ſt. Flud l. Fludd
—	170.	—	2	v. u.	ſt Moor l. More.
—	183.	—	7	v. o.	ſt. aeſtetiſch l. aeſthetiſch
—	184.	—	9	v. u.	ſt. dorgeſtalt l. dergeſtalt
—	186.	—	6	v. o.	ſt. della l. de la
—	190.	—	6	v. u.	ſt. nackendes l. nacktes
—	191.	—	4	v. o.	ſt. Inſigurabile l. Inſigurabili

S. 202.	Z.	15	v. u.	ſt.	allenhalben l. allenthalben
— 202.	—	3	v. u.	ſt	della l. de la
— 214.	—	12	v. u	ſt.	nun l. nur
— 214.	—	2	v. u.	ſt.	auch l. auf
— 216.	—	4	v. o.	ſt.	Urphiloſophie l. Unphiloſophie
— 218.	—	8	v. u.	ſt.	anerkannt l. anerkennt
— 220.	—	6	v. u.	ſt.	tiefer l. tiefen
— 227.	—	5	v. o.	ſt.	der l. die
— 228.	—	15	v. u.	iſt	ſtatt: nicht um ſeiner ſelbſt willen zu leſen: um ſeiner ſelbſt willen
— 253.	—	5	v. o.	ſt.	6 l. 66
— 254.	—	19	v. o.	ſt.	des a priori l. das a priori
— 255.	—	18	v. u.	ſt.	die l. der
— 258.	—	18	v. o.	ſt.	ihrer Natur l. ihrer Natur nach
— 270.	—	9	v. o.	ſt.	eine l. keine

Die wenigen andern nicht angemerkten Fehler, welche theils an ſich, theils aus dem Zuſammenhange leicht zu erkennen ſind, bittet man den geneigten Leſer ſelbſt zu berichtigen; ſo wie auch die hin und wieder vorkommenden Fehler in der Interpunction zu verbeſſern.



3

117760

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C045421674

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C045421674